

Das Glaubensproblem in der
Religionsphilosophie der Gegenwart
in der Sicht von Karl Jaspers und
Peter Wust

Helmut Lutzenberger

1961

DAS GLAUBENSPROBLEM
IN DER RELIGIONSPHILOSOPHIE
DER GEGENWART IN DER SICHT
VON KARL JASPERS UND PETER WUST

Inaugural - Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von
Helmut Lutzenberger
Mindelheim



Referent: Professor Dr. Aloys Wenzl

Korreferent: Professor Dr. Max Müller

Tag der mündlichen Prüfung: 27. 7. 1961.

which is almost entirely gone. The land is now covered with
shrubbery and tall grass. The old stone wall is still there, but
the fence is gone. The old stone wall is still there, but the fence
is gone. The old stone wall is still there, but the fence is gone.

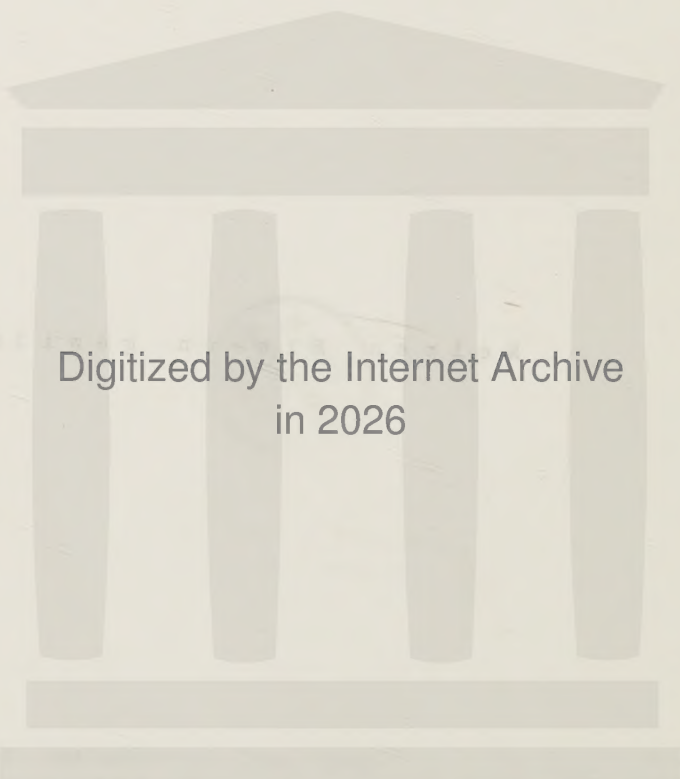
The property is now owned by the State. The land is now covered
with shrubbery and tall grass. The old stone wall is still there,
but the fence is gone. The old stone wall is still there, but the fence
is gone.

Meinen Eltern gewidmet

The property is now owned by the State. The land is now covered
with shrubbery and tall grass. The old stone wall is still there,
but the fence is gone. The old stone wall is still there, but the fence
is gone.

In August 1940.

and 1941.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Anlaß zu dieser Arbeit war das Interesse an den Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, wie sie vor allem von Karl Jaspers und Peter Wust aufgeworfen wurden. Der Rahmen war insofern vorgegeben, als sich die Untersuchung nicht in erster Linie theologischen Problemen zuwenden konnte.

Herr Professor Dr. A l o y s W e n z l brachte der Dissertation in zuvorkommender Weise Interesse und Förderung entgegen. Für seine wertvollen Hinweise sei ihm herzlichst gedankt.

Dankbar gedenke ich gerade in diesen Januartagen, an denen unser hochverehrter Herr Professor Wenzl seinen fünfundsiebzigsten Geburtstag feiern kann, all jener Erkenntnisse und Anregungen, die ich sowohl aus seinen Vorlesungen und Schriften, als auch im persönlichen Gespräch gewinnen konnte.

Im Januar 1962.

Der Verfasser.

I n h a l t

	Seite
Einleitung: Geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Glaube und Wissen von Thomas bis Jaspers . . .	1
Hauptteil:	
A: Karl Jaspers, der philosophische Glaube	
Der Begriff des philosophischen Glaubens	9
I. Überblick über das Gesamtsystem	
§ 1 Gegenständliches Erkennen - Weltorientierung	12
Der Begriff Gegenstand / "Bewußtsein überhaupt" und Anschauung / Geist / Idee / Vernunft/ Jaspers' Wissenschaftsbegriff / Richtigkeit und Wahrheit	
§ 2 Gegenstand und Umgreifendes	22
Problemgeschichte des Umgreifenden / Begriff, Erhellung und Einteilung der Weisen des Umgreifenden	
§ 3 Existentiellles Denken	26
Existenzbegriff / Methode der Existenzzerhellung / Begriff der Geschichtlichkeit / Einwände	
§ 4 Metaphysik und Transzendenz	32
Transzendieren: im eigentlichen Sinn, im uneigentlichen Sinn, in existentieller Hinsicht / Transzendenz: eigentliche und uneigentliche Transzendenz Glaube: im weitesten Sinne und im eigentlichen Sinne	
§ 5 Methoden des Transzendierens	38
Formales Transzendieren	38
Chiffrelesen: Problemgeschichte / Begriff / Chiffrearten / Wesen der Chiffren / Erscheinung der Transzendenz in den Chiffren / Notwendigkeit der Chiffren / die Theorie der Chiffren und die Möglichkeit einer Metaphysik	41
§ 6 Der Begriff des Scheiterns	52
Weisen des Scheiterns / Überwindung des Scheiterns / Wagnis des Scheiterns / Scheitern als Programm	
II. Der philosophische Glaube im besonderen	
§ 7 Die formale Seite des philosophischen Glaubens	58
Erkenntnistheoretische Fragestellung / anthropologische Problematik: Jaspers und Kierkegaard / Glaube und Liebe als Weisen des "absoluten Bewußtseins" / äußere und innere Seite des Glaubens / Eigenschaften des Glaubens	
§ 8 Inhaltliche Seite des philosophischen Glaubens	70
Gott ist / religionsphilosophische Problematik der Gottesbeweise	70
Es gibt die unbedingte Forderung	74
Die Welt hat ein verschwindendes Dasein zwischen Gott und Existenz	75

	Seite
§ 9 Motive für den philosophischen Glauben	76
existentielle Motive / soziologische Motive	
§ 10 Die psychologische Seite des philosophischen Glaubens .	78
Der Begriff Angst : Daseins - und Existenzangst /	
Ihre Bedeutung : Angst als Bewegung zum Glauben /	
Unüberwindliche Angst im Glauben	
§ 11 Philosophischer und religiöser Glaube	84
Beide sind unentbehrliche Existenzmächte/ Bibelkritik	
durch den philosophischen Glauben / seine Vorrangstellung	
III. Der philosophische Glaube in Beziehung zu Kant	
§ 12 Kants Stellung zum Gottesproblem	90
Seine erkenntnistheoretische Fragestellung /	
Der Postulatsglaube aus der praktischen Vernunft /	
Kants Religionsphilosophie	
§ 13 Postulatsglaube und philosophischer Glaube	95
Allgemeine Vergleichspunkte / das spezielle Verhältnis/	
"bloße Vernunftreligion" und philosophischer Glaube	
B: Peter Wust, der religiöse Glaube	
§ 14 Philosophiegeschichtlicher Hintergrund	101
§ 15 Das Wesen des Menschen	103
§ 16 Die menschliche Ungeborgenheit	106
Die Unendlichkeitsunruhe /	
Situationen der Ungeborgenheit :	
1. Insecuritasnot auf der Vitalebene,	107
2. Insecuritasnot auf der Ebene der geistigen Existenz:	108
bei den Einzelwissenschaften, der philosophischen	
Urgewissheit und der philosophischen Gottesfrage	
3. Insecuritasnot auf der Ebene der religiösen Existenz:	113
bei der religiösen Gottesgewißheit, der Offenbarungs-	
gewißheit und der persönlichen Heilsgewißheit	
§ 17 Das Wagnis der Weisheit	115
Das Wesen der Weisheit / Naivität, Pietät und Weisheit/	
1. Das Wagnis des Glaubens im weiteren Sinn:	
auf der Fortunaebene, bei der philosophischen Prinzi-	
pienfrage und bei der philosophischen Gottesfrage .	
2. Das Glaubenswagnis im eigentlichen Sinn	124
§ 18 Die Geborgenheit in der Ungeborgenheit	125
Der Sinn der Ungeborgenheit / Wesen der Ungeborgenheit	
Schluß: Vergleich des philosophischen Glaubens mit	
Wusts Glaubensbegriff	128
Nachtrag: Die "Neue Geborgenheit" bei O. Fr. Bollnow	132
Literaturhinweis	135

E i n l e i t u n g :

Geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Glaube und Wissen von Thomas bis Jaspers.

Die Möglichkeit einer rationalen Glaubensbegründung und die daraus sich ergebende Dialektik zwischen Ratio und Fides, ein Hauptthema Thomistischer Philosophie, reicht in ihrer Problematik bis in die Gegenwart.

Für T h o m a s v. Aquin konnte die Lösung nur in einer gegliederten Einheit bestehen; der Glaubensinhalt und die obersten Denk- und Seinsprinzipien gründen in ein und demselben Intellectus Divinus (Sum.c.Gent. 1,7). Eine doppelte Wahrheit, was im Bereich des Wissens richtig ist, braucht nicht unbedingt im Bereich des Glaubens zu gelten, kann es nicht geben, weil im Intellectus Divinus Widersprüche unmöglich sind. Thomas bekämpft die "These der doppelten Wahrheit" eines Averroes und eines Sieger von Brabant.

Die wissenschaftliche Aufzeigung des Daseins Gottes, nämlich in logisch-schlußfolgerndem Denken und auf Grund des Analogiecharakters des Seins, aus der Immanenz des Seienden zum Sein, zum "Esse Ipsum" vorzustoßen, erweist sich nur als "Praeambulum Fidei", nur als Vorstufe des theologischen Glaubens. Dieser theologische Glaube gibt sich kund als eine "neue geistige Dimension des Menschen", wie Gabriel Marcel sagt, gegenüber dem menschlich Wißbaren, eine Dimension göttlicher Mitteilung. Dieses Transzendieren kann auch, worauf B. Welte hingewiesen hat,¹⁾ als Verwirklichung jener Anlagen des Menschen betrachtet werden, die Voraussetzung für den christlichen Glauben sind. Mit anderen Worten, was kann der Mensch, auf Grund seines Wesens, seinen Fähigkeiten, für den Glauben leisten? In wie weit nimmt er an Aktualität zu, wenn er auf rationalem Wege zur Transzendenz vorgestoßen ist.

Die Begegnung mit der Transzendenz führt dann zur Bejahung derselben, die Erkenntnis führt zur Anerkenntnis, das Wissen zum

¹⁾B.Welte: Symp. S. 9 f

Glauben. Dies ist in kurzen Zügen die Synthese von Glauben und Wissen, wie sie Thomas formulierte.

Der Übergang der *N e u z e i t* vollzog sich zunächst in der Auflösung der mittelalterlichen Einheit: An Stelle des *Sacrum Imperium* traten Völker und Nationen, die einheitliche Sicht der Welt brach auseinander, theoretische und praktische Vernunft, Metaphysik und Religion, Wissen und Glauben wurden getrennt.

In der Geistesgeschichte der Neuzeit wurde das Problem von Glauben und Wissen, wenn auch nicht immer ausdrücklich, auf verschiedene Weise zu lösen versucht.

Infolge Überbetonung der Ratio war in *D e s c a r t e s* ' System, der in der analytischen Geometrie das Wissenschafts-ideal schlechthin sah, der alles wie Spinoza "more geometrico" zu erweisen hoffte, für den Glauben kein Platz. Im Unterschied von Spinoza hielt er aber an der Trennung von Immanenz und Transzendenz fest.

Als Reaktion auf den Rationalismus trat der Empirismus auf den Plan, für den die Sinneserfahrung allein Quelle der Wahrheitserkenntnis war. Gott konnte nur noch Gegenstand des Glaubens sein. Glaube, nennt *L o c k e*, die Zustimmung zu einem Satz, der nicht durch Deduktion der Vernunft vermittelt worden ist, sondern im Vertrauen auf den, der ihn aufgestellt hat, angenommen wurde, weil er auf einem ordentlichen Wege der Mitteilung von Gott kommt. ²⁾

Empirismus und Rationalismus förderten die Aufklärung des 18. Jahrhunderts.

In der *A u f k l ä r u n g* vollzog sich eine weitere Säkularisierung des Transzendenzproblems. Nicht nur die Einheit von Wissen und Religion war zerfallen, sondern die Vernunft unterwarf die Offenbarungsreligion ihrer Kritik. "Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft" beherrschte weitgehend die Religionsphilosophie.

Im allgemeinen lassen die Enzyklopädisten die Gottesidee noch bestehen, in ihrem Deismus rücken sie Gott aber in weite Ferne. Für sie hat der Glaube keinen Wert als Erkenntnisquelle.

2) Essay IV.18,2

Gerade weil K a n t , in Anlehnung an Hume, "vor der Überschreitung der Grenzen möglicher Erkenntnis", wie es den Metaphysiker eigen sei, warnt, und gerade, weil er den klassischen Metaphysikbegriff: Wissenschaft vom Sein des Seienden und seinen letzten Gründen nicht kennt, sucht er wieder eine Neuorientierung der Philosophie. Er stellt die alte, seit dem Ausgang des Altertums wiederholte Frage, ob es gelingen würde sinnliche Erfahrung und Vernunft für eine Metaphysik in Einklang zu bringen.

Kant hat die Vernunfttheologie, die mit Leibniz und Wolf in Deutschland ihren Höhepunkt erreichte, durch die kritische Vernunft zu Fall gebracht. "Unser Zeitalter", sagt Kant in der Vorrede zur ersten Auflage der "Kritik der reinen Vernunft", "ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß". ³⁾ Die kritischen Maßstäbe der Vernunft werden aber nicht von außen an die Vernunft herangetragen, sondern sie ist sich selbst Gesetz. Alles bleibt deshalb innerhalb der Grenzen der Vernunft. Man kann sagen, daß sich das Anliegen der Aufklärung in Kant erfüllt hat. Die Selbsteinsicht der menschlichen Vernunft bemißt den Inhalt der Offenbarung.

Trotz seines persönlichen Festhaltens an Gottesglauben, hat bei ihm das theoretische Wissen um Gott keinen Platz mehr. "Die spekulative Metaphysik ist zertrümmert, die Gottesbeweise sind als Trugschluß durchschaut und beruhen auf jenem zwar unvermeidlichen dialektischen Schein, den aber die kritische Vernunft aufzudecken vermag". ⁴⁾

"Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen". ⁵⁾

Kant hat das theoretische Wissen von den Dingen des Glaubens in Frage gestellt. Er wollte damit Platz schaffen für die praktische Vernunft mit ihren Postulaten. Der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ist nicht mehr spekulativ begründet, sondern ethisch gefordert. "Das religiöse und das sittliche Verhalten sind ein und dasselbe. Religion ist die Erkenntnis aller unserer Pflichten als Gottes Gebote.

3) K.r.V.B. XXX.

4) G.Söhnngen, Einh. S.142.

5) K.r.V. B, 142.

"Über die Kritik der Gottesbeweise kommt es also bei Kant zu einer Neuregelung des Verhältnisses von Glaube und Wissen. Die Bestimmung, die Kant dem Verhältnis von Wissen und Religion gibt, läßt sich auf den Satz bringen: Der Grund unseres Glaubens an Gott steht und fällt nicht mit unseren Beweisgründen für das Dasein Gottes. Denn Glaubensgrund und Beweisgrund sind zweierlei: Der Beweisgrund ist theoretisch spekulativer Natur, der Glaubensgrund dagegen praktisch-ethisch geartet. 6)

Die Philosophie des d e u t s c h e n I d e a l i s m u s steht dem Pantheismus nahe.

Die Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Religion ist beim "jungen Hegel" anders als in seinen Spätschriften. Das "Systemfragment" in Hegels "theologischen Jugendschriften" 7) ist sehr aufschlußreich für die Haltung des "jungen Hegel". In diesem Fragment spricht Hegel von einer "Erhebung zum unendlichen Leben". Hier wird der Zugang zum Unendlichen nicht der Philosophie, wohl aber der Religion zugeschrieben. Der "späte Hegel" dagegen hat die Religion der Philosophie untergeordnet. "Der Grund dieser Umwertung liegt darin, daß Hegel den Gegensatz, den er selbst anfanglich zwischen Religion und Philosophie setzte, aufzuheben strebte". 8)

Auch S c h e l l i n g s Haltung zum Gottesproblem war nicht immer die gleiche. In seiner ersten Phase war für ihn die Welt eine Manifestation Gottes. In seiner zweiten Phase steht er unter dem Einfluß von Jakob Böhmes Schriften. In seiner dritten Phase entwickelt er seine "positive Philosophie", in der die Existenz des Absoluten in der Geschichte und in der religiösen Entwicklung erfahren werden soll.

Die R o m a n t i k neigte dazu auf Gottes Transzendenz zu verzichten. Das religiöse Erleben war manchmal nur Weltgefühl.

Bei S c h l e i e r m a c h e r ist Religion zwar nicht mehr auf Moral reduziert, sondern etwas Selbstständiges, aber, obwohl seine Stellung zur Religion noch umstritten ist, spricht manches dafür, daß für ihn Religion "reines Gefühl im Schauen des Universums" ist.

6) Söhnngen, Einh. S. 142

7) herausgeb. von Hermann Nohl 1907

8) W. Schulz, Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, S. 92

Für ihn kann Gott nicht Gegenstand der Metaphysik, sondern nur Gegenstand des religiösen Glaubens sein.

In der H e g e l s c h e n - L i n k e n erreichte die Säkularisierung mit D. Strauß und L. Feuerbach den Höhepunkt. Strauß vertritt die Auflösung des Christusglaubens in den Mythos und die Interpretation der Offenbarung nach den Gesetzen der raum-zeitlichen Wirklichkeit.

Feuerbach ersetzt Gott durch den Menschen und den Geist durch die Materie.

Marx bedeutet gegenüber Hegels philosophisch bedingter bürgerlichen Welt den sozialen Umsturz.

Im Idealismus Hegels und im Massendasein sah Kierkegaard die größte Bedrohung des Menschen seiner Zeit. In der Entwicklung des "absoluten Geistes" ist der Mensch in seinem Tiefsten bedroht. Er wird zum bloßen Durchgangsmoment des Weltprozesses und von diesem bestimmt. Die Gedanken der Erneuerung des Menschen schöpft Kierkegaard aus der Philosophie des späten Schelling und dem Protestantismus. Kierkegaard sucht den Menschen zum Wagnis und zur Entscheidung aufzurufen. Diese Entscheidung trägt den Charakter des Glaubens. Gott erscheint als der ganz Andere, als die Negation alles Menschlichen. Der Sprung des Menschen zu Gott kann durch keinen rationalen Gedanken nachvollzogen werden. Das Christsein als höchste Vollendung bedeutet Widerspruch zum Menschsein und Glaube als höchste Vollendung bedeutet Widerspruch zur Vernunft. Sein "credo ouia absurdum" lebt wieder auf in der dialektischen Theologie

Ausgehend von der Erbsündenlehre Luthers, die menschlich Natur sei durch die Erbsünde völlig verderbt und in unendlichem Abstand von Gott, zugleich in der Ablehnung der religiösen Gefühlstheorie betont Karl B a r t h , daß der Mensch von sich aus keine Aussagen über Gott machen könne, weder über seine Existenz, noch über sein Wesen. "Es gibt keine menschlichen Voraussetzungen, die dem Glauben vorgängig erfüllt sein müßten". (K. Barth) Er nennt es auch eine Anmaßung den absoluten Gegensatz zwischen Schöpfer und Geschöpf vom Geschöpf her überbrücken zu wollen. Nur die Offenbarung könne einen Zugang zu Gott eröffnen. In dem Begriff des "absoluten Gegensatzes" lebt das Kierkegaardsche "Paradox" wieder auf.

Karl Barth stellt sich damit in schroffen Gegensatz zur katholischen Religionsphilosophie, die betont, daß zwar der Glaube nicht in lauter Begrifflichkeit und reine Rationalität aufgelöst werden kann, die aber auch darauf hinweist, daß ein Glaube, in dem keine erkenntnismäßigen Elemente enthalten sind, dem keine Begründung vorausgeht, kein vernünftiger Glaube mehr ist, sondern ein blinder Glaube.

Der absolute Widerspruch zwischen dem Menschen und dem Christen, der bei Kierkegaard den Menschen im Christen untergehen ließ, schlug bei Fr. Nietzsche um in eine "Affirmation des Menschen und eine Negation des Christen" (Lotz). Dahinter steht, daß Nietzsche die Hingabe an Gott im Glauben als feige Flucht vor der Grundtragik des menschlichen Daseins sieht. Er bejaht im Trotz die Sinnlosigkeit und Ausweglosigkeit. Nietzsches Philosophie ist ohne echte Transzendenz. Er kennt nur ein Transzendieren zum Übermenschen. Sein Glaube ist nur Glaube an die Sinnlosigkeit der menschlichen Situation.

Neben dem späten Kierkegaard und zur Zeit Nietzsches zeigte sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Frankreich der Positivismus Comtes, in England der Empirismus und in Deutschland der vulgär Materialismus und der Positivismus Machs. Empirismus und Positivismus war die Beschränkung auf das sinnlich Gegebene und die Mißachtung der Metaphysik gemeinsam. Entwicklung und Fortschritt war für sie das Absolute und Wissenschaft war ihnen Religion.

Eine Antwort auf das Transzendenzproblem bleibt ebenfalls der Agnostizismus schuldig. "Ignoramus et ignorabimus"!

Als Antwort auf den Materialismus Büchners, Moleschots, Vogts und Haeckels entstand in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts der Neukantianismus.

Der Neukantianismus griff nicht nur auf Kant zurück, sondern auch über Kant hinaus.

Die Marburger Schule, vorwiegend an Kants mathematischem und naturwissenschaftlichem Ideal interessiert, ließ das Ding-an-sich fallen. Sie trieb hauptsächlich Erkenntnistheorie und interessierte sich vorallem für den Geist und seine Formen. Sie lehnte Metaphysik ab und hat selbst die Postulate fallen gelassen. Das Anliegen der Religionsphilosophie war ihr weitgehend fremd.

Die "Badische Schule" konzentrierte sich mehr auf die Geisteswissenschaften und auf die Wertproblematik.

Wohl auch als Reaktion auf die allzu wissenschaftstheoretische Methode der Neukantianer entstand um die Jahrhundertwende die Lebensphilosophie, die in ihren Wurzeln bereits ins vorige Jahrhundert reichte. Sie war wesentlich von Schelling und Schopenhauer beeinflusst.

Bei Bergson wird das Gottesproblem im Zusammenhang mit seinem Seinsbegriff gesehen, einem Sein, dem sich entwickelnde, schöpferische Energie zukommt. Gott ist deshalb für Bergson ein werdender Gott, unaufhörliches Leben und reine Freiheit. Wir gewinnen nicht in starren Begriffsschemata und in der deduktiven Methode Zugang zu ihm, sondern nur in der Liebe. Hier steht Bergson in der Linie, die von Augustinus über Pascal zu Scheler führt und in deren Tradition auch Jaspers steht. "Darin besteht der Glaube, daß Gott dem Herzen fühlbar wird und nicht dem Verstand". 9)

Im Gegensatz zum Rationalismus erfordert bei Jaspers das Denken eine Ergänzung durch den Glauben. Denn Jaspers hält von der Kritik Kants und der Pascals und Kierkegaards fest, daß wir im Wissen allein das Sein nicht erfahren können. Die Seinsgewißheit kann nur in innerer Entscheidung gewonnen werden. Pascal spricht von der wahren Bekehrung und von der Liebe und Kierkegaard vom Existieren im Gottesverhältnis.

In seiner Einteilung der Existenzphilosophie in eine Christliche und eine atheistische Richtung zählt J.P.Sartre 10) Gabriel Marcel und Karl Jaspers zu den christlichen Existenzphilosophen, sich selbst und Martin Heidegger zu den atheistischen.

Inbezug auf Marcel und Sartre stimmt die Einteilung, inbezug auf Jaspers und Heidegger ist sie falsch. Heideggers Seinsbegriff ist zumindest heute noch umstritten; er bedarf noch einer völligen Klärung. Jaspers hält zwar persönlich am Gottesglauben fest, lehnt aber den Absolutheitsanspruch des Christentums ab. Die Aussagen der Bibel haben für ihn nur mythischen Charakter.

9) Pascal ges. Werke, IV, 34

10) J.P.Sartre, Ist der Existentialismus ein Humanismus? S.9

Jaspers hat die Philosophie Kierkegaards von ihrem christlichen Hintergrund gelöst und in Anlehnung an Kant ein selbständiges System entwickelt. Das Motiv seines Philosophierens war nicht sosehr die Berufung auf die "Kritik der reinen Vernunft" und die "Kritik der Urteilskraft", als die "Kritik der praktischen Vernunft". Jaspers ging es in erster Linie weniger um Erkenntnisikritik oder Ästhetik als um Freiheit, Entscheidung und Glauben.

Inwieweit sein "philosophischer Glaube" zur Transzendenz Gottes führt und inwieweit er sich einer christlichen Glaubens - auffassung nähert, mag schließlich aus einem Vergleich mit Peter Wust, zweifellos einem christlichen Existenzphilosophen, zu ersehen sein.

Hauptteil:

A. Karl Jaspers: Der philosophische Glaube

Der Begriff des philosophischen Glaubens.

Die Bedeutung der Philosophie neben Offenbarungsreligion und Wissenschaftspositivismus herauszustellen, sieht Jaspers als ein Hauptanliegen seines Philosophierens (PG,11). Sein Denken ist wesentlich metaphysisch orientiert. Aber nicht die theoretische Vernunft, sondern die praktische gewinne Zugang zum Sein. Jaspers stellt sich in scharfen Gegensatz zu Descartes, der auf streng rationale Weise vom Sein zu wissen überzeugt war. Im "inneren Tun", in der persönlichen Entscheidung, oder wie es bei Augustinus, Pascal und Scheler heißt, in der Liebe gewinne man erst Zugang zum Sein. Weil es bei dieser persönlichen Entscheidung von Bedeutung sei, wer die Frage stelle, so würde die geschichtliche Situation des Einzelnen in die Frage und Antwort mit hineinfließen.

Gegenüber Kierkegaard betont aber Jaspers ausdrücklich, daß es nicht nur darauf ankomme, wie man Metaphysik treibe, sondern auch was man erkenne.¹⁾ Philosophischer Glaube umgreife immer Subjekt und Objekt, Glaubenstiefe und Glaubensinhalt. Die "fides qua creditur" und die "fides quae creditur" sei untrennbar (PG,13). "Nehme ich nur die subjektive Seite, so bleibt ein Glaube ohne Gegenstand, der sozusagen nur sich selber glaubt, ein Glaube ohne Wesentlichkeit des Glaubensinhaltes. Nehme ich die objektive Seite allein, so bleibt ein Glaubensinhalt Gegenstand, als Satz, Dogma, ein gleichsam totes Etwas" (PG,13).

Der philosophische Glaube wird nun definiert als: "Akt der Existenz, in der Transzendenz in ihrer Wirklichkeit bewußt wird" (PG,19).

¹⁾ Kierkegaard schreibt in "Philosophische Brocken. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift" S.256 ff, daß nicht der Christ, der eine wahre Vorstellung von Gott habe, im Anbeten aber unwahr sei, in der Wahrheit sei, sondern der Heide, der mit Leidenschaft zu seinen Götzen bete.

Den Begriff Glauben, aus dem Bereich des Christlichen entnommen, hat Jaspers in seiner ursprünglichen Bedeutung abgewandelt. Der philosophische Glaube ist ein Glaube ohne Offenbarung, während im Christentum der Glaube wesentlich mit einer Offenbarung verbunden ist.

Der philosophische Glaube trägt Züge einer säkularisierten protestantischen Glaubensauffassung, insofern er Luthers "wie man Gott denkt, hat man ihn" abänderte in: die Transzendenz ist gegenwärtig in der Weise, wie ich mich zu ihr verhalte (III,68).

Ferner ist der Glaube bei Jaspers Ausdruck einer aktiven Haltung gegenüber dem Leben. Diese Auffassung nähert sich in gewisser Maße der katholischen Stellungnahme zur Prädestinationslehre. In der protestantischen Theologie ist die Gnade allmächtig und der Mensch unfrei, "während in Jaspers Philosophie die Gnade in gewisser Hinsicht durch die Freiheit unter verschiedenen Möglichkeiten zu wählen, ersetzt wird".²⁾ Denn der Mensch ist wirklich als Wahl und Entscheidung, dadurch, daß er sich für sein Selbstsein und für die Transzendenz entscheidet (II,182 f).

Der Beweischarakter echten Philosophierens liege in der Einheit von Denken und Selbstsein, denn in der Frage nach der Transzendenz könne vom Sein des Denkenden nicht abgesehen werden. In diesen Fragen beruhe die Zustimmung nicht mehr auf objektiver Evidenz, sondern auf persönlicher Entscheidung. Die Vernunft müsse durch die Existenz Ergänzung finden, wie Jaspers in seiner Schrift "Vernunft und Existenz" aufzuzeigen versucht.

Charakteristisch für diesen Sachverhalt sei Brunos Schicksal. Seine Sätze seien nur insofern wahr, als er selbst davon überzeugt sei, sie mit Entschiedenheit vertrete, aus ihnen lebe und für sie sogar sterbe. Solche Wahrheit sei nicht allgemeingültig, sondern in geschichtlicher Einmaligkeit. Sokrates, Boethius, Bruno seien gleichsam "die Heiligen der Philosophiegeschichte". Im Gegensatz zu Bruno wußte Galilei mit objektiver Evidenz um die Richtigkeit seiner Sätze. Für diese beweisbaren, allgemeingültigen Sätze wäre es "ungemäß, sterben zu wollen" (PG,11).

2) Soeren Holm, Jaspers Religionsphilosophie, in Schilpp S.640

Nichtsdestoweniger stünde auch der philosophische Glaube im Bunde mit dem Wissen, obwohl der Inhalt des Glaubens gerade nicht auf wissenschaftliche Art bewiesen werden könnte.

Für eine Interpretation des philosophischen Glaubens wird es deshalb von Bedeutung sein, auf das Verhältnis von Wissenschaft und Philosophie einzugehen.

Ferner wird man sich fragen müssen, ob die im existentiellen Bewußtsein erfahrenen Inhalte Objektivität oder nur relative Gültigkeit beanspruchen könnten.

Jaspers zählt fünf solcher Inhalte:

Gott ist. Es gibt die unbedingte Forderung. Die Welt hat ein verschwindendes Dasein zwischen Existenz und Transzendenz. Der Mensch ist endlich und unvollendbar. Der Mensch kann in der Führung durch die Transzendenz leben.

Für einen wahrhaft "Gläubigen" könnten sie, wie schon erwähnt, keine bloße Ansammlung von Sätzen bleiben, sondern müßten aus der konkreten geschichtlichen Situation geglaubt werden. Doch sind diese Situationen für Jaspers überwiegend Grenzsituationen. Negative Grundstimmungen wie Angst, Schwindel sind Ausgangspunkt für das Philosophieren. Dieses Ausgehen von negativen Grundstimmungen, bei Heidegger: Sorge und bei Sartre: Langeweile und Ekel, zeigt, daß die Existenzphilosophie von einer pessimistischen Grundstimmung getragen ist.

I. Überblick über Jaspers' Gesamtsystem.

Um die Problematik des philosophischen Glaubens aufzuzeigen, ist es notwendig ihn im Zusammenhang mit dem Gesamtwerk zu sehen. In "Vernunft und Existenz" weist Jaspers selbst daraufhin: Was der eigentliche philosophische Glaube ist, ist nicht in objektiver Bestimmtheit auszusprechen, sondern in der indirekten Mitteilung des Gesamtwerkes (VE, 114).

Die Gesamtkonzeption soll aber nur insoweit aufgezeigt werden, als sie für unsere Fragestellung von Bedeutung ist. Es wird vor allem der Bereich des gegenständlichen Erkennens, der Begriff der Erhellung und das Chiffrelesen hervorzuheben sein.

§ 1 Gegenständliches Erkennen oder Weltorientierung.

Jaspers' Erkenntnistheorie ist an der transzendentalen Methode Kants orientiert.¹⁾

Ein Zentralbegriff ist in Jaspers' Werk der Terminus "Gegenstand" bzw. "gegenständliches Erkennen".²⁾ Alles, was wir erkennen, müsse irgendwie die Form des Gegenständlichen annehmen. Von Gegenständen spricht Jaspers eigentlich nur innerhalb der wissenschaftlichen Welterkenntnis. Im Bereich der Anthropologie gebraucht er den Terminus "Signum der Existenz" und im Bereich der Metaphysik spricht er von "Chiffren der Transzendenz".

"Nur was in unser Bewusstsein tritt, was erlebbar und Gegenstand wird, ist Sein für uns. Was nicht ins Bewusstsein tritt, auf keine Weise vom wissenden Bewusstsein getroffen werden kann, ist für uns so gut, als ob es nicht wäre. Alles, was für uns sein soll, muss daher eine Gestalt annehmen, durch die es im Bewusstsein erfahren oder gemeint werden kann" (W, 65).

1) Stellennachweis: I, 27ff; I, 61ff; W, 86ff; W, 202ff.

2) A. Terstenjak suchte in einer umfangreichen Untersuchung nachzuweisen, dass in gewisser Hinsicht, die von Meinong begründete Gegenstandstheorie sich folgerichtig zum Existentialismus weiterentwickelt habe. (Archiv f. Ph. 7 3/4 S.244-79).

1. Der Begriff **G e g e n s t a n d** deckt sich weitgehend mit dem Begriff Objekt. Einige Kritiker weisen auf eine terminologische Unterscheidung zwischen Gegenstand und Objekt bei Jaspers hin. Gegenstand sei ein Bewußtseinsinhalt überhaupt, Objekt nur das, worüber ein allgemeingültiges, zwingendes Wissen möglich sei. ³⁾ Jaspers hält diese Unterscheidung selbst aber nicht immer aufrecht. Für unsere Fragestellung ist sie ohne Bedeutung.

Das erkannte Objekt hat bei Jaspers eine vom Subjekt unabhängige Existenzweise. Es sei ein vom Subjekt Unabhängiges, nicht willkürlich zu Änderndes, ein Vorgefundenes und ein auch ohne mich Bestehendes. (I,37)

Jaspers wendet sich damit gegen eine solipsistische Interpretation des "Satzes vom Bewußtsein", der in dieser Form lautet: "Alles ist Bewußtsein" (I,49). Dieser Satz müsse vielmehr in der Form stehen: "Alles, was für uns den Charakter des Seins hat, muß dem Bewußtsein entweder als Gegenstand. oder als Erlebnis immanent sein (I,49), d.h. nur jenes Sein ist erkennbar, das in den Kategorien der Wissenschaft gefaßt werden kann.

Gegen diesen "Satz von Bewußtsein" zeigt aber Jaspers zweierlei: erstens, daß die Wirklichkeit in ihrer wissenschaftlichen Erkennbarkeit nicht aufgeht; und zweitens, daß das "Bewußtsein überhaupt" nicht die einzige uns zugängliche Bewußtseinsform ist.

2. Das **"B e w u ß t s e i n ü b e r h a u p t"** ist kein absolutes Ich im Sinne Fichtes oder Hegels. Es deckt sich weitgehend mit Kants "transzendentelem Subjekt" und Husserls "reinem Bewußtsein". Es reicht soweit, wie notwendiges und allgemeingültiges Wissen möglich ist. Die Möglichkeit sich auf ein Anderes und auf sich selbst zu beziehen macht die Grundstruktur dieses Bewußtseins aus.

In der Gegenstandsbezogenheit tritt nicht das An-sich-sein der Gegenstände, sondern nur **ihre** Erscheinung für das Subjekt ins Bewußtsein. Die **raum-zeitliche Erscheinung des Seins-an-sich** denken wir in den Kategorien.

³⁾ so z.B. L.Armbruster, Dufrenne und Ricoeur.

Diese Gegenstandsformen werden vom "Bewußtsein überhaupt" geschaffen. (W,74). Im konkreten Erkenntnisakt erhält aber das Denken seine Erfüllung "durch ein ihm Entgegenkommendes". Der Gegenstand, wie er uns erscheint, ist jeweils das Ergebnis einer Tätigkeit, in der Erfahrung und Denken zur Einheit geworden sind (W,254). Im Bunde mit der Erfahrung gewinne das Denken erst objektive Bedeutung. Ein Denken, das von der Erfahrung keinen Gebrauch mache, sei schlechthin grenzenlos, drohe ins Leere zu sinken und höre auf Erkenntnis zu sein. So bedeute Erfahrbarekeit, im Gegensatz zum Denken: Grenze der Erkenntnis. Erfahrung und Denken machen für Jaspers und Kant erst den eigentlichen Erkenntnisakt aus. Wenn Jaspers hier mit Kant übereinstimmt, so geht er doch darin über Kant hinaus, daß er den Begriff Anschauung nicht bloß auf sinnliche Anschauung begrenzt (W,259). Jaspers kennt z.B. eine "apriorische Anschauung" wie sie als Leitfaden bei der Konstruktion idealer Gegenstände zutage tritt, ferner "vertretende Gegenwart im Symbol" und schließlich den "aktiven Vollzug", der für ihn nicht weniger Anschauung als passive Hinnahme ist.

3. Das Vermögen des Geistes überschreitet das "Bewußtsein überhaupt". Geschieht die Erforschung der Wirklichkeit mit Hilfe der Verstandesbegriffe, so sind die Ideen des Geistes die Leitlinien. Sie bringen Einheit in die Mannigfaltigkeit des Wißbaren. Als regulative Prinzipien leiten sie unser Forschen. "Wo Idee sich verwirklicht, entfaltet sich eine Stufengliederung, die aus einem Ganzen dem einzelnen Tun und Denken Sinn gibt" (W,71). "Bewußtsein überhaupt" und "Geist" heißen bei Kant Verstand und Vernunft. Für Jaspers sind aber die Ideen keine "Gegenstände" sondern "Umgreifendes".⁴⁾

Das "gegenständliche Erkennen" und die "Gegenstände" zu transzendieren, wird sich aber als die Aufgabe des "philosophischen Glaubens" zeigen.

⁴⁾ Näheres über den Begriff des Umgreifenden siehe S. 23 f.

Jaspers Einteilung der Weisen des Umgreifenden scheint von Kants Dreiteilung der Ideen angeregt zu sein. Wenn Jaspers auch dem Kantischen Ideenbegriff den Vorzug gibt, so finden sich auch Andeutungen von Hegels "objektiver Idee", wenn er z.B. sagt, das Leben des Geistes bestehe in der Zugehörigkeit zu einem Ganzen (E,30).

In diesem Zusammenhang erübrigt sich eine Auseinandersetzung mit dieser Frage.

4) Neben Bewußtsein-Überhaupt und Geist unterscheidet Jaspers als dritte Weise die V e r n u n f t. 5)

Sein Vernunftbegriff gleicht Kants "Vernunft im weiteren Sinn": Das ganze obere Erkenntnisvermögen: "Verstand" und "Vernunft im engeren Sinn". "Heißt Vernunft das gegenständliche klare Denken,...so ist sie nichts weiter als das Umgreifende des Bewußtseins überhaupt, als solches nennt man sie gemäß der Überlieferung des deutschen Idealismus besser Verstand. Heißt Vernunft der Weg zu den Ganzheiten, das Leben der Idee, so ist sie das Umgreifende des Geistes" (VE,45f). "Sie ist das alle Grenzen überschreitende...Denken, das nicht nur erfährt, was allgemeingültig wißbar und was selbst ein Vernunftsein im Sinne von Gesetzlichkeit und Ordnung des Geschehens ist, sondern auch das Andere zu Tage bringt, ja vor dem schlechthin W id e r v e r n u n f t i g e n ... steht" (VE,46). Vernunft ist bei Jaspers auch die Fähigkeit der Erhellung. Sie bedeutet ferner "das Vernehmen im allverbindenden Getroffensein, von jedem Wesen, von jeder Möglichkeit, vom Sein und vom Nichts" (W,120).

Ein Hauptzug der Vernunft sei schließlich ihr Wille zu letzter Einheit. Sie suche nach Einheit über alle Weisen des Umgreifenden hinaus. "Über die Verstandes- und Geistesseinheit" hinaus sucht sie das Eine, in dem Alles ist (W,118). Sie findet erst Ruhe im Einen der Transzendenz. 6)

5) VE, 44 ff W, 114 ff W, 4 ff

6) Hier erinnert Jaspers an das "Eine und Viele" Plotins, an die Rückkehr der Einzelseele über die Verbindung mit den Ideen des "Nous", zum Ureinen. Oder wie es bei Nicolaus v. Cues heißt: "Dulce est omni spiritui ad vitae principium quamvis inaccessibili continue ascendere ... ut sic evenit, ut inaccessibilitas sive incomprehensibilitas infinitatis vitae suae (sc.dei) sit sua desideratissima comprehensio".

Vernunft ist aber für Jaspers nur ein Pol seines Philosophierens. Mit ihr ist untrennbar **E x i s t e n z** verbunden. Beide Begriffe spiegeln das Wesen seines Denkens wieder. In diesem Begriffspaar zeigt sich auch besonders deutlich der geistige Hintergrund der Existenzphilosophie von K. Jaspers: Kant und Kierkegaard. Die Problematik von Vernunft und Existenz tritt im philosophischen Glauben und damit im Transzendenzproblem wieder auf. Diese enge Beziehung zwischen Vernunft und Existenz steht hinter der entscheidenden These, daß Philosophie letztlich auch ein Tun sei und sich nicht in reinen Spekulationen erschöpfen dürfe. "Vernunft ist nicht als bloße Vernunft, sondern als Tun möglicher Existenz", oder wie Jaspers weiterfährt, "Vernunft ist auf ein Anderes angewiesen; auf den Gehalt der sie tragenden Existenz, die in ihr sich klärt und ihr die entscheidenden Antriebe gibt". (VE,48)

Durch ihre enge Bindung an Existenz, die wesentlich geschichtliche Existenz ist, wird Vernunft letztlich geschichtliche Vernunft. 7)

Vernunft und Existenz sind aber nicht zwei sich gegenüberstehende Mächte, die untereinander um die Entscheidung kämpfen. "Jede ist erst durch die andere. Sie treiben sich gegenseitig hervor, finden an einander Klarheit und Wirklichkeit" (VE,48).

5. Im Medium des "Bewußtseins überhaupt" ist wissenschaftliche Erkenntnis möglich. Jaspers versteht **W i s s e n s c h a f t** im Sinne Kants, als Anwendung der Kategorien auf das dunkle Material (W,90).

Die Grundzüge wissenschaftlicher Erkenntnis sind: methodisches Bewußtsein, zwingende Gewißheit und Allgemeingültigkeit.

zu 6) zitiert nach F. Kaufmann: in "Schilpp" S.205, "Idiota de Sapientia" liber I p.139
Wie F. Kaufmann auch feststellt, ist Nicolaus v. Cues in dem Tenor der Lehre von der "docta ignorantia" und in der These von der "complicatio in deo", als dem Nicht-erfahrbaren Umfassenden einer der wichtigsten geistigen Vorfahren von Jaspers.

7) Über die Bedeutung des Wortes "Geschichtlichkeit" s.S. 20 f

a) Methodisches Bewußtsein fordert für jeden Bereich der Wirklichkeit eine spezifische Forschungsmethode. Mit dem Forschungsergebnis wird schließlich auch die Grenze der Methode sichtbar. Entsprechend den Wirklichkeitsbereichen fordert Jaspers eine Vielfalt von Methoden, denn es sei unmöglich alle Wissenschaften auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, wie seit Descartes Zeiten immer wieder versucht wurde.

Die Wirklichkeit wird unter dem Leitbild der Ideen erforscht; denn Wissenschaft habe als Einzelnes nur Sinn und Ziel in der Zugehörigkeit zu einem Ganzen. "Wenn die Idee dem forschenden Bewußtsein verloren geht, so muß alles Erkannte ins Endlose auseinanderfallen und sich zerstreuen in gewüßte Richtigkeiten ohne den Sinn eines Zusammenhanges" (W, 97).

Wie N. Hartmann unterscheidet er vier Wirklichkeitsschichten, von denen jede die nächsttiefere mit umfaßt (bei Hartmann: überformt): Anorganische Natur, Leben, Seele als innere Erfahrung und Geist. Das Sein in Ganzen sei aber in diesem Schema nicht zu fassen, sei nur "erhellbar, als der umgreifende Raum, und als die Räume, in denen uns alles entgegenkommt" (E, 17).

Im Sinne ernst zu nehmender Wissenschaft sei es deshalb unmöglich, auf Grund einer wissenschaftlichen Methode das Ganze der Welt, oder des Menschen zu einem Weltbild zu schließen. Wenn man rein mit chemisch - physikalischen Methoden die Entstehung des Lebens und des Bewußtseins erklären will, oder wie Marxismus und Psychoanalyse die geistigen Schöpfungen aus ökonomischen bzw. aus Triebfaktoren erklären will, dann wird richtige Einzelkenntnis zu unwissenschaftlicher Ganzheitskonstruktion erniedrigt.

Die Naturwissenschaften verfahren mehr erklärend, während sich die Geisteswissenschaften mehr der verstehenden Methode bedienen. Die Geisteswissenschaften sprengen, wo sie mehr verstehend vorgehen, den Rahmen des Unpersönlichen Allgemeingültigen, während die Naturwissenschaften überwiegend ohne persönliche Stellungnahme auskommen. Aber gerade der Entschluß zur Sachlichkeit und zur "Suspendierung der Wertungen" sei ein existentieller Entschluß und "mache erst die Kraft des Forschens aus" (E, 7).

b) Das zweite Kennzeichen der Wissenschaft, zwingende Gewißheit, bedeutet Evidenz für das "Bewußtsein überhaupt". Hierfür sei kein persönlicher Einsatz notwendig. "Das objektive Erkennen sieht vom Subjekt des Erkennenden ab" (I,83). ⁸⁾

c) Weil im "Bewußtsein überhaupt" alle Subjekte identisch sind, sind sie auch beliebig vertretbar. Was für das Einzelbewußtsein zwingend ist, ist auch für jedes andere Bewußtsein. Inhalte wissenschaftlicher Erkenntnis sind allgemeingültig.

Zwingende Gewißheit und Allgemeingültigkeit sind nun für Jaspers die wesentlichsten Kennzeichen des gegenständlichen, objektivierenden Erkennens. Solches Erkennen hat es nur mit Gegenständen in der Welt zu tun, ist nicht metaphysisches Erkennen. Dem philosophischen Glauben aber, der über die Weltorientierung hinausgeht und wesentlich auf das Sein gerichtet ist, glaubt Jaspers nicht mehr Evidenz und Allgemeingültigkeit zuschreiben zu können. Hier sei die persönliche Entscheidung, ein irrationales Innwerden sowie die geschichtliche Einmaligkeit von entscheidender Bedeutung.

Damit entfallen bei Jaspers für die Philosophie wesentliche Kennzeichen um als Wissenschaft gelten zu können. ⁹⁾

Wissenschaft bedürfe aber gerade der Philosophie, weil sie selbst nur auf Einzelgegenstände, während Philosophie auf das Sein selbst gerichtet sei. Wissenschaft könne auch keine Ziele für das Leben geben und sei nicht im Stande endgültige Werte aufzuzeigen. Schließlich könne Wissenschaft keine Antwort auf die Frage nach ihrem Sinn geben (E,8).

Philosophie müsse ihrerseits auch wissenschaftliche Denkungsart in sich aufnehmen. Dazu gehöre das ständige Unterscheiden des Gewußten, das Wissen um die Methode und um ihre Grenze und die Bereitschaft zur Hinnahme von Kritik (E,9).

8) W. Stegmüller hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß der Begriff des Zwingenden bei Jaspers keineswegs klar ist, und daß gerade in den meisten mathematischen Disziplinen und im Bereich der Logik kein mathematisch erzwingbares Entscheidungsverfahren für die Gültigkeit gewisser Sätze besteht. (in, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie S. 236).

9) Jaspers Philosophiebegriff steht in engem Zusammenhang mit dem Kierkegaards und Nietzsches, ihnen gemeinsam ist die Ablehnung von Philosophie als Wissenschaft.

Wenn Jaspers zu einem Stufenbau der Wirklichkeit kommt, nähert er sich dann, im Gegensatz zu anderen Stellen, an denen es heißt, daß Ontologie nur Kategorienlehre sei, einem Realismus?

Eine solche Interpretation wird durch die "Vielheit der Methoden" bestärkt, während gerade Kant nur eine einzige Kategorien-tafel kennt, in der z.B. der wichtige Begriff der Finalität fehlt. Ist dann die Vielfalt dadurch bedingt, daß das Entgegenkommende schon verschiedene Annäherungsweisen verlangt, oder sind sie nur subjektiv bedingt? Realistisch kann der Satz verstanden werden: In der Wirklichkeit gibt es unbegreifliche Korrelate der Forschungsideen (I,166). Eine endgültige Klarheit läßt sich dennoch nicht darüber erzielen, da Jaspers im "Logikband" bei der Erörterung des Subjekt-Objektverhältnisses sowohl von einem "formalen Hervorbringen des Gegenstandes durch das Erkennen", als auch vom "Abbilden des Gegenstandes im Erkennen", als auch von einer "Teilhabe des Erkennens am Erkannten", "von der Identität des Erkennens und des Erkannten", von einer "Entsprechung zwischen Subjekt und Objekt" und von einer "Anerkennung geltender Sätze" spricht (W,235). Und wenn er fortfährt, daß zur Erklärung des Erkenntnisvorganges alle diese Sätze herangezogen werden müßten, verlangt er hier unmögliches, denn im Erkenntnisakt kann entweder der Gegenstand formal hervorgebracht werden, oder nur abgebildet werden.

Johannes Thyssen, neigt dazu, Jaspers die "Theorie der Auslegung" beizulegen. ¹⁰⁾

Sicher ist, daß Jaspers am Ding-an-sich, an einer subjektunabhängigen Realität festhält. Sicher ist ferner, daß er einen Unterschied zwischen gegenständlicher Welterkenntnis und transzendierendem ungegenständlichem Innwerden macht, und schließlich, daß Jaspers das Ungegenständliche durch die empirische Wirklichkeit irgendwie zugänglich sieht.

6. R i c h t i g k e i t u n d W a h r h e i t .

Alles, was mit den Kategorien übereinstimmt, ist für Jaspers objektiv richtig. ¹¹⁾

¹⁰⁾ J. Thyssen, Jaspers' Buch von der Wahrheit, Ar.f.Ph.V.S.170ff

¹¹⁾ Der Begriff "objektive Wahrheit" findet sich in Kierkegaards "Philosophische Brocken". S. 251

Alles, was im "Bewußtsein überhaupt" evident erscheint, bezeichnet Jaspers nicht als wahr, sondern als richtig. Er macht hier eine eigenwillige Unterscheidung zwischen wahr und richtig, die auf Kierkegaard zurückgeht. Wahr seien nur jene Sätze, die mit dem Sein des Menschen in Zusammenhang stünden und die das Schicksal des Philosophierenden mitentscheiden würden. Jaspers hat mit Kierkegaard einen neuen Wahrheitsbegriff eingeführt: Wahrheit ist nicht mehr im Sinne des Aristoteles "Übereinstimmung von Denken und Sein", sondern im Sinne Kierkegaards "persönliches Wahrsein".

"Wahrheit gewinnen heißt: eine Selbstverwandlung des Menschen zu vollziehen, aus einem verworrenen, blindbewegten, zu einem klaren Zustand seines Wesens" (W,3). Wir erkennen also nicht primär Wahrheit, sondern sollen wahr sein.

"Die uns wesentliche Wahrheit beginnt gerade dort, wo das Zwingende des "Bewußtseins überhaupt" aufhört". (E,29)

Im Bereich des Daseins zeige sich diese Wahrheit unter dem Gesichtspunkt des Lebensnotwendigen, im Bereich des Geistes aber in der Zugehörigkeit zu einem in sich geschlossenen Ganzen (Objektive Idee), für die Existenz schließlich in der Bezogenheit auf Transzendenz. Was aber für den einzelnen lebensnotwendig und seinem Glücke dienlich ist, sei nicht Allgemein-gültig noch mit zwingender Gewißheit zu erfahren: diese Wahrheit bewähre sich durch "Brauchbarkeit in der Praxis" (E,31).

Auch das Ganze, in dem der Mensch lebt, sei nicht allgemein-gültig und evident für den Verstand (E,30). Die Wahrheit des Geistes sei Überzeugung (E,32). Sie bewahre sich soweit das Gedachte der Ganzheit der Ideen sich füge und dadurch Bestätigung für deren Wahrheit würde (E,32). Existenz erfährt ihre Wahrheit im Glauben. "Wo mich keine bewahrende Daseinswirkung pragmatischer Wahrheit, keine beweisbare Gewißheit des Verstandesbewußtseins, keine bergende Totalität des Geistes mehr aufnimmt, da bin ich an die Wahrheit gekommen, in der ich alle Weltinmanenz durchbreche" (E,32).

Weil nun Jaspers wie Kierkegaard den Menschen als "Ausnahmesein" sieht, der stets nur ein "Sein-können", ein "Sein in Freiheit" ist, deshalb ist die existentielle Wahrheit nicht allgemeingültig und zeitlos. Sie wandelt sich, ist nie endgültig fixierbar. Wahrheit wird nur für mich im Entschluß unbedingt gültig. "Meine Wahrheit ... stößt (aber auch) an andere Wahrheit als existierende " (II,417), die ich dann im Geiste der Toleranz anerkennen muß.

Der Begriff "existentielle Wahrheit" hat in seiner ursprünglichen Bedeutung (existentiell = für den Menschen bedeutsam) primär nichts mit Relativismus zu tun. Erst dadurch, daß der Mensch als Ausnahme" verstanden wird, indem seine geschichtliche Einmaligkeit überbetont wird, wird existentielle Wahrheit relativ.

2 Gegenstand und Umgreifendes

Im weltorientierenden gegenständlichen Denken, wird die Welt als Ganzes kein Gegenstand für uns. Alles, was wir in den Denkformen erkennen, sei in der Welt, nicht die Welt. Wollten wir das Ganze der Welt erkennen, gerieten wir in unlösbare Widersprüche. Jaspers verweist hier auf die beiden ersten Kantischen Antinomien. ¹⁾ Hier trete die Grenze in Erscheinung, die unserem Erkennen gesetzt ist. ²⁾ Dadurch, daß die Mannigfaltigkeit des Gegenständlich-Welthaften zur Idee der Welt überschritten wird, findet bereits eine Vorstufe des Transzendierens statt. Transzendieren hat aber bei Jaspers nicht immer die gleiche Bedeutung, sondern weist verschiedene Grade auf. Ebenso hat auch der Begriff Glaube nicht überall dieselbe Bedeutung. ³⁾ Die Welt ist nun das, woraus uns alle Erscheinungen entgegenkommen. Welt ist Idee im Sinne Kants, oder wie es bei Jaspers heißt, ein "Umgreifendes".

Der Begriff des Umgreifenden ist ein Hauptbegriff in Jaspers' System und nicht immer leicht zu verstehen.

1. Seine Geschichte läßt sich bis zu den Vorsokratikern zurück verfolgen. ⁴⁾

Bei Anaximander wird das Apeiron als alle Elementarstoffe Umgreifendes gedacht und zwar nicht nur als Summierung der einzelnen Elemente, sondern als das, das alles beherrscht und durchdringt. "Dasein wird als Sein, und nicht als Menge aller Dinge gedacht." ⁵⁾

¹⁾ W. Stegmüller weist darauf hin, daß die Problemlage eine ganz andere geworden ist, daß in der heutigen Naturphilosophie nicht mehr der Versuch unternommen wird, die raumzeitliche Erstreckung der Welt auf apriorischem Wege zu beweisen. Daß man wohl, gestützt auf empirisch gefundene Gesetzmäßigkeiten, sinnvolle Hypothesen aufstellen könne.

Man wisse auch, daß die Kantische Konstruktion der sog. math. Antinomien auf begrifflichen Unklarheiten beruhe. z. B. auf der Nichtunterscheidung zwischen räumlicher Unbegrenztheit und räumlicher Unendlichkeit, und dem fehlerhaften Schluß von der ersteren auf die letztere. ("Hauptström...S. 235).

²⁾ Auch Jaspers betont, um eine Grenze wirklich als eine Grenze zu erkennen, sei es notwendig, daß bereits, sozusagen mit einem Auge, über diese hinausgesehen werde.

Auch die Ideen *Platons* stehen unter einem Umgreifenden, der höchsten Idee des *Einen* und Guten. Das Umgreifen bedeutet hier kein quantitatives Zusammenfassen sondern ein Ueberlegen-sein gegenüber dem Umgriffenen, eine Qualitative Steigerung. Eine entscheidende Wende erfuhr der Begriff des Umgreifenden in der Bedeutung, die Kant der Idee zugrunde legte. An seinem Denken orientierte sich Jaspers. Die Idee wird nicht mehr als einer Vielheit von Seinedem real zugrundeliegende Wesenheit gedacht, die als Urbild einem *Intellectus Divinus* vorschwebte, oder als Begriff vom menschlichen Geist erfaßt wird. Für Kant sind die Ideen von uns entworfene, aber nicht völlig erdichtete Totalitäten, die unser ganzes Erkenntnisstreben leiten.

Jaspers' Konzeption des Umgreifenden wird schließlich hervorge-rufen durch den Kantischen Grundgedanken von der Subjekt-Objekt-Spaltung und dem Schluß vom Reich der Natur und der Freiheit auf ihre Einheit im Grunde jenseits aller Erkenntnismöglichkeit

2. Der Begriff des Umgreifenden.

Wenn wir nach dem Sein fragen, weiche es immer hinter die Erscheinungen zurück. Was immer wir erkennen, sei für uns nur in der Form eines Objekts gegenwärtig. Selbst das Subjekt könne sich nicht selbst adäquat Objekt werden. Was vom Subjekt Objekt werde, sei nur ein Äußeres, hinter das sich das eigentliche Subjekt zurückziehe. Wir können auch keinen Standpunkt erreichen, von dem aus wir das Ganze in der Welt und des Seins überblicken könnten. Dieses Sein, das immer wieder hinter seinen Erscheinungen zurückweicht, nennt Jaspers das Umgreifende. Jaspers spricht hier vom "Horizont" des Denkens. Was immer wir wüßten, stehe innerhalb eines bestimmten Horizontes, dahinter eröffneten sich immer neue "Horizonte". das Umgreifende wäre dann das, was nie als "Horizont" sichtbar würde, aus dem vielmehr alle neuen "Horizonte" erst hervorgingen.

zu 2) d.h. die Erfahrung einer Grenze schließe bereits ein Transzendieren ein. Ausführlich spricht Jaspers davon bei der Analyse der Grenzsituationen.

3) Der Begriff des Glaubens steht in engem Zusammenhang mit dem des Transzendierens. Jaspers unterscheidet auch zwischen eigentlichem und uneigentlichem Transzendieren bzw. Glauben.

Die Frage nach dem Umgreifenden ist für Jaspers die Frage nach dem Sein. Sie lautet nicht primär, was ist das Sein?, sondern wie müssen wir vom Sein denken? Wenn nun Jaspers das Umgreifende primär als das Sein-an-sich versteht, so zählt er auch die Ideen zum Bereich des Umgreifenden, denn die Ideen umgreifen in ihrer einheitstiftenden Funktion die Erscheinungen.

3. E r h e l l u n g des Umgreifenden,

Wenn nun das Umgreifende das nicht Begreifbare ist, muß dann das Denken des Umgreifenden für Jaspers nicht notwendigerweise scheitern, bzw. sich in Widersprüche verstricken? Bei der Beschreibung des Umgreifenden gebraucht Jaspers tatsächlich Formulierungen, die an des Cusaners Begriff von der "Coincidentia oppositorum" erinnern, die alle Unterschiede und Widersprüche einschließt. Jaspers schreibt im "philosophischen Glauben": "Das Umgreifende das ich bin, ist in jeder Gestalt eine Polarität von Subjekt und Objekt; Ich bin als Dasein: Innenwelt und Umwelt, als Bewußtsein überhaupt: Bewußtsein und Gegenstand, als Geist: die Idee in mir und die aus den Dingen entgegenkommende objektive Idee, als Existenz; Existenz und Transzendenz. Das Umgreifende, das ich bin, umgreift gleichsam das Umgreifende, das das Sein selbst ist und wird zugleich von diesem umgriffen. Dieses Sein heißt "Welt" in den ersten drei Polaritäten, und ist hier als Umwelt, als Gegenständlichkeit des Wißbaren, als Idee, Es heißt in der vierten Polarität Transzendenz." (FG, 18) ⁶⁾

Diese Polaritäten sind für Jaspers nicht mehr auf rationalem Wege zu vergegenwärtigen. Er spricht hier von einer "Erhellung". Dieser Begriff hat gewisse Ähnlichkeit mit Kants Begriff der Reflexion.

4. Die E i n t e i l u n g der Weisen des Umgreifenden scheint in sich nicht zwingend und erweckt den Anschein des Künstlichen. Zudem wird ein Menschenbild und ein Gottesbegriff einfach eingeführt und dann interpretiert, ohne sie in systematischer Weise zu entwickeln. Einerseits fehlen gewisse Begriffe, wie Materie, Leben, Substanz, Seele, andererseits wird in dem Begriff der Vernunft eine Weise eingeführt, die als Geist schon ihren Platz angewiesen bekam. ⁷⁾

4) H. K. Kader, Problemgeschichte der Studie zur Philosophie des Karl Jaspers.

5) G. Knauss, der Begriff d. "Irr." in Jaspers' "Ph.", in, Schilpp, S. 131.

3. Die Einmaligkeit des Menschen bezeichnet Jaspers als seine Geschichtlichkeit

a. Geschichtlichkeit der Existenz.

Dieser Begriff hat eine gewisse Ähnlichkeit mit Heideggers "Jemeinigkeit" und "Geworfenheit".

"Das Wort Geschichtlichkeit stammt zum Teil aus der Philosophie Wilhelm Diltheys, deren leitendes Prinzip des scholastische Postulat war: "omne individuum est ineffabile". Für Dilthey wie für Jaspers ist der Mensch ein ausschließlich historisches Wesen, einzigartig und konkret, endlich und zeitlich. Die Endlichkeit jeder historischen Erscheinung, die Relativität jeder menschlichen Auffassung ist das letzte Wort in der historischen Sicht des Menschen (Dilthey)...Der Begriff der Geschichtlichkeit erinnert auch in gewissem Sinne an den neoscholastischen Begriff des "Konkreten Universalen", ebenso an die "infima species" der "philosophia perennis". Das, was durch logische Reduktionen oder abstrakte Folgerungen nie erreicht werden kann, sondern nur durch Grenzbegriffe fassbar wird, ist das Herzstück der Existenz". 5)

b. Geschichtlichkeit der Seinserfahrung

Da die Seinserfahrung aus dem innersten des Menschen kommt, ("aus eigenem Urstruck"), da die Seinsgewissheit nicht als bloßes Wissen vom Sein, sondern nur die Einheit mit der konkreten geschichtlichen Gegenwart des Weltseins auftritt, kann in der Frage nach dem Sein, nicht vom Wesen dessen abgesehen werden, der die Seinsfrage stellt. Es ist nicht gleichgültig, wer sich mit dem Gottesproblem befaßt und wer den Philosophischen Glauben vollzieht, oder, wie Jaspers auch sagt, was für eine Weltanschauung einer wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch er sei. (W, 326) 6)

5) Über den Begriff des "Geschichtlichen" siehe K. Hoffmann, in "Schilpp" S. 88f. Er verweist auf Diltheys' Ges. Schr. V, 9

6) Gilt hier nicht auch die Umkehrung? Die Weltanschauung, die einer wählt, prägt auch sein Sein! Wenn hier Karl Jaspers von "Wahl" spricht, liegt dann nicht eineequivokationsgefahr nahe? Die Auswahl eines Erkenntnisgegenstandes, ob ich mich für das Studium der Naturwissenschaft oder der Geisteswissenschaft entscheide, rechtfertigt den Begriff der "Wahl", die von meiner geistigen Veranlassung bedingt sein kann.

Da nun diese Seinserfahrung nicht in einem für alle Subjekte identischen 'Bewußtsein überhaupt' geschieht, ist sie wie das Wesen den Menschen selbst geschichtlich einmalig. Geschichtliche Seinserfahrung heißt bei Jaspers aber: Existentielle Wahrheit ist nicht allgemeingültig, kann sich mit der Existenz ändern und kann wegen der Offenheit der Existenz zu neuen Entschlüssen nicht in festen Formen "fixiert" werden. Wenn nun die zeitbedingten Situationen des Einzelnen das entscheidende Moment am Erkenntnisvorgang sind, dann gehören "Streben und Scheitern, Krisen und Neuanfänge, Wagnis und Bemühung notwendig zum Suchen des Menschen nach Wahrheit. Absolute Wahrheit erscheint nur im Werden der Wahrheit im Individuum." ⁷⁾ Wird hier nicht Wahrheit relativiert?

Man wird diesen Vorwurf Jaspers nicht ersparen können, obwohl sein Philosophieren von großem Ernst getragen ist und obwohl er von Unbedingtheit der Wahrheit im einzelnen Erkenntnisakt spricht.

4. E i n w ä n d e

Gegen das "existentielle Denken" erhebt sich folgender Einwand, der ebenfalls für die "Erhellung des Umgreifenden" gilt.

Hebt sich das "existentielle Denken" und die "Erhellung des Umgreifenden" nicht selbst auf, wenn versucht wird, in gegenständlicher Form das Ungegenständliche auszudrücken?

(In diesen Zusammenhang gehört auch das Problem, der "metaphysischen Mitteilung"). Denn einerseits können metaphysische Inhalte nur in allgemeinen Begriffen, in gegenständlicher Form mitgeteilt werden, andererseits sind sie aber nicht allgemeingut, sondern nur Ausdruck einer individuellen Erfahrung.

Jaspers versucht zwar darzulegen, daß nur in gegenständlicher Form zu denken sei, daß aber diese Formen von existentiellern Gehalt erfüllt sein müßten. Auch was mitgeteilt würde, müßte aus dem "Medium des Allgemeinen" heraus, im Vollzug eigener Existenz umgesetzt werden.

Was aber hat der Begriff der Wahl mit der Erkenntnis eines 'Soseins' zu tun? Zweifellos spielen persönliche Entscheidungen in der Metaphysik eine bedeutsame Rolle. Sie sind aber durch die Vernunft irgendwie gefordert.

⁷⁾ K. Hoffmann in "Schilpp" Seite 90 "d. Grundbegr. d. Ph. K. Jaspers"

Wie ist das möglich?

Jaspers gibt keine nähere Erklärung, sondern beschreibt nur den Vorgang der "Umsetzung" (II,269).

Schließlich sei noch ein Einwand gegen die existentielle Methode insgesamt erhoben:

Die existentielle Erkenntnistheorie kann gemäß ihrer Konzeption keine Allgemeingültigkeit beanspruchen. Sie kann höchstens für Jaspers allein, oder für Philosophen gültig sein, die eine ähnliche existentielle Erfahrung der Wesensstruktur des Erkenntnisvorganges gemacht haben.

Dieser Einwand läßt sich auf folgende Weise entwickeln:

Bei Jaspers handelt es sich offenbar bei der Analyse des metaphysischen Erkennens um ein Thema der Philosophie. Denn die Frage nach dem Vermögen, metaphysische Objekte (Objekt hier ganz im allgemeinsten Sinne, nicht in der Terminologie Jaspers') zu erkennen, ist selbst eine metaphysische Frage, die auch in den Bereich der Philosophie gehört. Jaspers selbst rechnet die Erhellung des Glaubens, bzw. der existentiellen Erfahrung, zu den Aufgaben des existentiellen Denkens: "Existentielles Denken ist zugleich Erhellung und Entfaltung dieses Glaubens" (I,355).

Die Lösung einer metaphysischen Frage, die mit dem Sein des Menschen bzw. der Transzendenz zusammenhängt, kann nach Jaspers aber nicht vom "Bewußtsein überhaupt" (allgemeingültig), sondern nur individuell gelöst werden, d.h. die Lösung ist von meinem Sein abhängig, sie ist selbst relativ. Jaspers behauptet nun nicht, daß jede Existenz dieselbe Seinserfahrung habe, im Gegenteil, er greift solche Auffassungen aufs Schärfste an. Daraus folgt, die existentielle Methode ist selbst nur beschränkt gültig.

Jaspers würde vielleicht antworten, daß dieser Einwand in obiger "gegenständlichen Formulierung" den Bereich des Philosophischen gar nicht treffe, nur ein Scheineinwand sei.

4 Metaphysik und Transzendenz.

Der "philosophische Glaube" als komplexes Phänomen erstreckt sich in seiner Problemstellung über verschiedene Bereiche und greift selbst in den Bereich des Theologischen herein.

Die Frage nach dem Glauben können wir bei Karl Jaspers in metaphysischer, anthropologischer, psychologischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht stellen.

Eine metaphysische Fragestellung hat sich mit der Möglichkeit einer Erscheinung des Absoluten im Endlichen zu befassen.

Auf diese Frage kann hier nicht näher eingegangen werden. Das anthropologische Problem liegt in der wesensnotwendigen Transzendenzbezogenheit des Menschen, der zwar unendlicher Möglichkeiten offen, sein Selbst nur in freier Entscheidung und als Geschenk der Transzendenz verwirklichen kann.

In psychologischer Hinsicht läßt sich der Glaube in Verbindung mit dem Phänomen der Angst, die im Glauben überwunden wird, betrachten.

Die erkenntnistheoretische Fragestellung ist die umfangreichste, umgreift zum Teil die übrigen und ist die eigentliche Fragestellung des philosophischen Glaubens.

In den folgenden Überlegungen werden wir uns hauptsächlich auf sie beschränken und nur einzelne Fragen aus den übrigen herausgreifen.

Bevor im einzelnen das Glaubensproblem zur Sprache kommt, sollen einige Grundbegriffe wie, transzendieren, Transzendenz, Sein - Erscheinung, Glaube erörtert werden. Ferner werden das Problem des Scheiterns und des Nichts, die religionsphilosophische Problematik der Gottesbeweise und schließlich das Verhältnis des philosophischen Glaubens zum religiösen Glauben, die sich mit unserer Fragestellung berühren, angeschnitten.

1. T r a n s z e n d i e r e n

Bei Jaspers hat Transzendieren mehrere Bedeutungen: Transzendieren im eigentlichen und uneigentlichen Sinn.

Je nach dem Ausgangspunkt gliedert Jaspers das Umgreifende: Aus dem Faktum, "dass ich bin mit anderem Sein", entsteht die Einteilung in "das Umgreifende, das ich selbst bin" und "das Umgreifende, das das Sein selbst ist". Das Umgreifende des Ich gliedert Jaspers in Dasein, "Bewußtsein überhaupt", "Geist" und "Existenz". Das Umgreifende, "das nicht ich bin", heißt Jaspers Welt und Transzendenz. Obwohl das Umgreifende des Weltseins die Fülle ist, aus dem die Vielheit der Erscheinungen hervortreten, ist sie für Jaspers nicht letzter "Horizont". Welt sei gegenüber der Transzendenz das ganz Andere. Obwohl für Jaspers Gott als der Transzendente zum Bereich des Umgreifenden gehört, darf das Umgreifende nicht immer mit der Transzendenz gleich gesetzt werden. ⁸⁾

Die Weisen des Umgreifenden lassen sich in folgendes Schema bringen: (W, 49 f)

	immanent	transzendent
das Sein, das wir sind	Dasein Bewußtsein überhaupt Geist (Vernunft)	Existenz
das Sein, das nicht wir sind	Welt	Transzendenz

- 6) Auf das Begriffspaar, Existenz-Transzendenz, scheint die ganze Konzeption des Umgreifenden hingeordnet zu sein. Der Sinn ist der: In der Frage nach der Existenz kann von Gott nicht abgesehen werden und in der Frage nach Gott ist es immer bedeutsam, wer die Frage stellt. (vgl s.62).
- Im Gegensatz zu Jaspers glaubt Arnold Gehlen, der Anthropologie nur als "Erfahrungswissenschaft" auffasst, von der Transzendenzbezogenheit des Menschen absehen zu können.
- 7) Die Hauptschwierigkeit für ein Verständnis des Umgreifenden liegt darin, daß dieser Begriff sowohl in metaphysischer, als auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht verwendet wird und daß beide Bedeutungen wechseln.
- 8) Welt hat hier die Bedeutung von "horizontaler Transzendenz", gegenüber Gott, als "vertikaler Transzendenz". (siehe S.34f).

§ 3 Existentielles Denken

Wie schon angedeutet, kennt Jaspers drei Stufen des Subjekt-Objektverhältnisses: Als Bewußtsein überhaupt ist das Subjekt Bedingung für das Gegenständliche, als Geist ist es Schöpfer seiner Ideen und als Existenz ist es Ursprung für das Vernehmen der Transzendenz.

Im Bereich des Metaphysischen genüge es nicht, sich mit der Abstraktion eines reinen Subjektseins zu begnügen, dem die Inhalte als Objekte gegenüberstünden. Metaphysik nehme den ganzen Menschen in Anspruch, hier handle es sich um ein "Selbst-dabei-sein", um persönliche Entscheidung. Dies bedeute auch, daß die Frage nach Gott, zugleich eine Frage nach dem Menschen sei, der frägt, und daß im Fragen nach dem Menschen, Gott nicht ausgeklammert werden könne. In diesem Sinne müssen die Sätze, "keine Transzendenz ohne Existenz" (W, 79) und "keine Existenz ohne Transzendenz" (ebd) interpretiert werden. Das erste der beiden Zitate erscheint sehr problematisch, weil das Absolute an das Endliche gebunden zu sein scheint. Letzteres hängt auf das engste mit Jaspers' Existenzdefinition zusammen. ¹⁾

Was versteht Jaspers unter Existenz?

1. Existenzbegriff

Existenz hat bei Jaspers nicht mehr die ursprüngliche Bedeutung von "existentia", von bloßem Dasein, gegenüber einem Sosein. ²⁾ Im Begriff der Existenz ist bereits der Blick auf ein Sosein gerichtet. Existenz kann nur vom Menschen aus gesagt werden. (Zwar verneint es Jaspers zu wissen und in einer Aussage festzuhalten, was Existenz sei. Er würde sagen, was ich bin, das weiß ich nicht und was ich weiß, das bin ich nicht).

Der Begriffswandel der Existenz findet sich schon bei Hamann und Jakobi, die ihn in der Kontroverse mit dem Rationalismus der Aufklärung und dem Idealismus Kants geprägt haben. Ranko und Schelling haben Existenz der Vernunft und der Idee Hegels entgegengestellt.

¹⁾ Siehe Seite 27

²⁾ Zur Geschichte des "essentia-existentia" Problems:
Etienne Gilson, *L'etre et l'existence*, Paris 1948
Marcel Reding, *Existenzphilosophie*, Düsseldorf 1949

Schelling kam es darauf an, gegenüber Hegel auf das "d a B" auf die Existenz hinzuweisen. "Die Einsicht, daß es ist, gewährt mir nicht bloß den Begriff, sondern über den bloßen Begriff Hinausgehendes, welches die Existenz ist" 3). Für Schelling ist der Begriff der Existenz "außerlogischer Natur".

K i e r k e g a a r d übernahm von Schelling die Unterscheidung von Idee und Existenz, in der der klassische Gegensatz von Essenz und Existenz steckt. Bei ihm nimmt aber "Existenz" bereits einen Doppelsinn an. Einerseits bezeichnet sie das wirkliche Existieren, andererseits das Sein des Menschen. Kierkegaard versuchte, um in Kürze sein Anliegen zu skizzieren, den Menschen aus der Determiniertheit durch die Idee herauszuheben und als Einzelnen in Freiheit Gott gegenüberzustellen.

Faßt man Jaspers' Analysen zusammen, kann man Existenz umschreiben, als das Herausgestelltsein (zwar nicht als endgültiges) des Menschen aus seinen naturhaften Bedingungen und aus der Isoliertheit einsamen Seins, in die Begegnung mit dem Du, zwecks gemeinsamer Auseinandersetzungen mit der Transzendenz. 4)

2. Methode der Existenz-erhellung

Existenz ist nicht in dem selben Sinne, wie die Dinge in der Welt. Existenz ist das Sein, das-in der Erscheinung des Daseins-nicht ist, sondern sein kann und sein soll" (II, 1). Bei der Existenz handelt es sich nicht, wie bei der Welt, um ein "zur Erscheinung kommen", sondern um ein "sich-zur-erscheinung-bringen".

Gerade weil der Mensch frei ist, könne er nicht erkannt werden, denn, etwas erkennen, hieße gewisse Grenzen bestimmen. So aber Grenzen, da sei keine Freiheit; wenn der Mensch erkannt würde, wäre er nicht mehr frei.

"Erhellung der Existenz besagt nun, daß von ihr nicht wie von einem Gegenstand, wie von einem Objekt der Welt gewußt werden kann. Auf Grund ihrer Einmaligkeit und Freiheit muß man der Existenz eine Art Unobjektivierbarkeit zusprechen. Das bedeutet allerdings nicht, daß alles gegenständliche Erkennen an der Existenz völlig vorbeizieht, sondern, daß die Begriffe, die bei ihrer Erhellung Anwendung finden, jeweils vom Sein des Einzelnen her ihren spezifischen Inhalt erhalten. Denn das gegenständliche Erkennen erfährt durch das Allgemeine,

nur mögliche Existenz. Wie die Kategorien ohne Anschauung leer bleiben, so sind die Signa, dies ist bei Jaspers der Ausdruck für die Kategorien der Existenzerhellung, ohne Erfüllung in der Selbstverwirklichung dem Einzelnen durchaus inadäquat. Der "aktive" Vollzug ist analog der Anschauung in der Gegenstandserkenntnis. Existenzerhellung erschöpft sich nicht in einem bloßen Betrachten, sondern ist wesentlich aktive Selbstreflexion (W, 256 ff).

Solche Signa der Existenz sind bei Jaspers folgende: Selbstsein, Freiheit, Wahl, Entscheidung, unbedingte Handlung, Kommunikation, absolutes Bewußtsein, Glaube, Geschichtlichkeit... Sie sind spezifische Allgemeinbegriffe. Es gibt z. B. keine Existenz, keine Freiheit, keine Geschicklichkeit, keinen Glauben, sondern nur meine Existenz, meine Freiheit, meine Geschichtlichkeit, meinen Glauben. Mit Hilfe dieser Begriffe läßt sich Existenz nur beschreiben, nicht aber definieren. Liegt bei Jaspers in der "Weltorientierung" der Akzent auf dem Allgemeinen, Notwendigen, logisch Zwingenden, so in der "Existenzerhellung" auf dem Einmaligen. Kann sich "Weltorientierung" mit dem bloßen Denken begnügen, so muß "Existenzerhellung" von einem "inneren Tun" begleitet sein.

Hier tritt das Problem des "Konkreten und Allgemeinen" zutage. Jaspers hat keine Wesensstruktur des Menschen aufgezeigt, sondern nur den Vorgang des Selbstvollzuges beschrieben. Da in der Frage nach der Existenz das Individuelle bei ihm den Vorrang hat, kennt Jaspers kein allgemeines Menschsein, sondern nur die Existenz, die sich in dieser oder jener Situation befindet. Auch erreicht der Mensch nie sein Selbstsein in einem festen Bestand. Er ist einem dauernden Prozess der Selbstverwirklichung unterworfen.

Frage: Droht hier bei Jaspers nicht das Wesen hinter seinen Akten zu verschwinden?

3) Schelling, Philosophie der Offenbarung II. S. 57 f

4) Fr. J. v. Rintelen, Endlichkeit-Existenz-Transzendenz, in, Zschr.f.ph. Forsch. 1948 III, S. 18 ff.

a) Transzendieren im eigentlichen Sinn bedeutet "überschreiten der Gegenständlichkeit" (I,37). Das "Ungegenständliche" heißt bei Jaspers auch Transzendenz. Sie ist das Erfahrungs-jenseitige, das nicht in Vorstellungen und Begriffen gefaßt werden kann. Transzendieren heißt daher, jede mögliche wissenschaftliche Erfahrung überschreiten. Wissenschaftliche Erfahrung ist für Jaspers jene Seinserfahrung, die allgemeingültig, logisch zwingende Ergebnisse vermitteln will, wie sie die traditionelle Metaphysik beansprucht. Transzendieren besagt die Anschauungs- und Denkformen überschreiten; jene Wirklichkeit, die das "Bewußtsein überhaupt" erfassen kann.

b) Uneigentliches Transzendieren

Nach Jaspers werden im Erkenntnisakt empirische und logische Gegenstände intendiert. Erstere nennt er "reale Transzendenz", letztere "logische Transzendenz". Weil in ihnen "ein vom Subjekt Unabhängiges, nicht willkürlich zu Änderndes, vielmehr Vorgefundenes auch ohne mich Bestehendes" intendiert wird, nennt Jaspers es auch das "Transsubjektive". "Denn sie sind das Objekt, das man immanent nennen darf, sofern es als Gegenstand für mich gegenwärtig in meinem Bewußtsein vor Augen...steht, während transzendent heißen würde,¹⁾ was jenseits aller Gegenständlichkeit liegen würde" (I,37). Uneigentliches Transzendieren heißt soviel wie zur Aussenwelt in Beziehung treten.

Als eine Art Vorstufe des eigentlichen Transzendierens kann nach Jaspers auch die I d e e n b i l d u n g gelten.

Hier wird von Einzelergebnissen der Übergang zum unerfahrbaren Ganzen vollzogen (I,46).

Auch die Methode des "E r h e l l e n s" kann zur Vorstufe des Transzendierens zählen. In der Erhellung des Umgreifenden und der Existenzerhellung, wird jeweils Ungegenständliches intendiert, das jenseits der Subjekt-Objekt-Spaltung liegt (W,109).

c) Beziehen sich diese Weisen (1,a und 1,b) mehr auf die erkenntnistheoretische Seite, so die Weise des "Existentiellen Transzendierens" mehr auf die persönlich-ethische, als Selbstvollendung und Kommunikation.

¹⁾ Es müßte hier genauer heißen: "... während transzendent im eigentlichen Sinne ..."

2. Transzendenz

a) "Universale Transzendenz" (W,109)

Weil transzendieren gleichbedeutend ist, wie das Überschreiten des Objektseins zum Umgreifenden, deshalb sei es möglich, "jede Weise des Umgreifenden eine Transzendenz zu nennen, gegenüber jedem in diesem Umgreifenden faßbar Gegenständlichen" (W,109).

Die Weisen des Umgreifenden, des Daseins, des "Bewußtseins überhaupt", des Geistes, der Existenz, der Welt und der Transzendenz gehören zum Bereich des Transzendenten.

Wie schon erwähnt, deckt sich der Begriff des Umgreifenden weitgehend mit Kants Begriff des An-sich-seienden. Für Jaspers wie für Kant ist er als Grenzbegriff die Infragestellung all dessen, was ich als Objekt weiß. Drei Weisen des Umgreifenden, Welt, Existenz und Transzendenz (Gott), haben bei Jaspers, wohl in Anlehnung an Kants Ideen, herausragende Bedeutung. ²⁾

An-sich-Sein bedeutet einmal das absolute Sein, die Transzendenz als das "Eine", es bedeutet ferner, Ich als Existenz. Es ist das einzige Sein, das uns unmittelbar zugänglich ist. In ihm sind Subjekt und Objekt eins. Schließlich bedeutet An-sich-sein bei Jaspers auch Welt. ³⁾

2) Weitgehende Übereinstimmung weist Jaspers Transzendenzbegriff mit Husserls Einteilung der Transzendenz auf: Gott, Ich und die Welt. Transzendenz bedeute aber in jedem Fall etwas verschiedenes. Gottes absolute Transzendenz sei gleichsam der polare Gegensatz zu der nur relativen Transzendenz der Welt. Sie unterscheide sich von dem Ich des "reinen Bewußtseins". Denn jenes nehme an der Absolutheit in dem Sinne teil, daß es kein Teil der fließenden Erfahrung sei, die ich durchlebe.

(E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. §§ 51 u. 58)

3) Entsprechend diesen drei Weisen von An-sich-sein, finden sich bei Jaspers auch drei verschiedene Bedeutungen von Erscheinung. Wir können 1. vom Erscheinen der Transzendenz in der Immanenz sprechen. 2. vom Sich-zur-Erscheinung-bringen des Selbstseins und 3. können wir von einem zur Erscheinungkommen des Weltseins sprechen. Erscheinung heißt bei Jaspers das Verhältnis des Gegenständlichen zum Umgreifenden. Sie ist nicht identisch mit bloß subjektiver Vorstellung. Ist auch nicht wie bei N. Hartmann gleich dem Meinen im Unterschied von der Sache mit der es übereinstimmen muß. Jaspers bezeichnet vielmehr das empirisch Wirkliche, als Erscheinung. Der Begriff der Erscheinung weist in Richtung der kantischen Deutung ausschließlich der subjektiven Interpretation von Sein-an-sich. Wie L. Armbruster (S.78) richtig daraufhinweist, ist der Begriff der Erscheinung bei Kant wie bei Jaspers unklar. (Fortsetzung Seite 35 u.)

b) "Eigentliche Transzendenz"

Nur dem An-sich-sein als dem "Einen" komme die Bezeichnung Transzendenz im eigentlichen und absoluten Sinne zu. Als "sechste Weise des Umgreifenden" sei sie das "Umgreifende alles Umgreifenden", die "Transzendenz aller Transendenzen" (W,109).⁴⁾ Jaspers spricht von ihr, als vom "Sein", von der "Gottheit" und in seinem "philosophischen Glauben nennt er sie auch ausdrücklich "Gott".

Jaspers Einteilung der Transzendenz in "universale" und "eigentliche Transzendenz" entspricht der Einteilung in "horizontale" bzw. "vertikale Transzendenz".⁵⁾

"Horizontale Transzendenz" bleibt innerhalb des Weltseins und der Existenz, "vertikale Transzendenz" ist mit dem Absoluten identisch.

3. G l a u b e

Entsprechend seinem doppelten Transzendenzbegriff unterscheidet Jaspers zwischen "uneigentlichem" ("Glauben im weitesten Sinne" PG,19) und "eigentlichem Glauben".

a) Glaube im weitesten Sinne

"Was Gegenstand für uns ist, steht uns in der Subjekt-Objekt-Spaltung gegenüber"(W,231).

Diese Subjekt-Objekt-Spaltung ist zu überschreiten.

Glaube ist nun die Weise, wie uns das Umgreifende bewußt wird. Zum Glauben im weitesten Sinne ist das Innwerden der verschiedenen Weisen des Umgreifenden zu zählen.

Entsprechend dem zweifachen Transzendenzbegriff ist nach Jaspers auch den Dingen eine zweifache Transparenz zuzumessen. Sie sind erstens Erscheinung des Umgreifenden der Welt, und zweitens Chiffren der Transzendenz (W,109). In dieser Bedeutung steht die traditionelle These von der Welt als Erscheinung (Abbild) Gottes.

⁴⁾ Die Formel "Transzendenz aller Transendenzen" erinnert an einen ähnlichen Ausdruck der "Mengenlehre". Der Ausdruck "Menge aller Mengen" führt auch hier zu Antinomien.

⁵⁾ Die Bezeichnung "horizontale" und "vertikale" Transzendenz stammt von Soeren Holm, "Jaspers' Religionsphilosophie", in "Schilpp" S. 640.

Für jede Weise des Umgreifenden ist eine bestimmte Polarität von subjektiver und objektiver Bestimmtheit charakteristisch: "Das Umgreifende, das ich bin, ist in jeder Gestalt eine Polarität von Subjekt und Objekt: Ich bin als Dasein: Inwelt und Umwelt; als "Bewußtsein überhaupt": Bewußtsein und Gegenstand, als Geist: die Idee in mir und die aus den Dingen entgegenkommende objektive Idee, als Existenz: Existenz und Transzendenz. Diese Gegenwärtigkeit ist in keinem Fall durch den Verstand zu erzwingen ..." (PG,18). ⁶⁾

An dieser Stelle scheint Jaspers das Innwerden der vierten Polarität zum Glauben im weitesten Sinne des Wortes zu rechnen. Dem ist aber nicht so, wenn man die Definition des "eigentlichen Glaubens" im Auge behält:

b) Glaube im eigentlichen Sinne ist "der Akt der Existenz, in der Transzendenz in ihrer Wirklichkeit bewußt wird" (PG,19). ⁷⁾

Das Wahrheitskriterium ist, wie Jaspers betont, verschieden, ob wir uns als Dasein, "Bewußtsein überhaupt", als Geist oder als Existenz auf das Sein richten.

Für das Dasein sei es jeweils die Realitätsgewißheit des schlichten Erlebens, für das "Bewußtsein überhaupt" die Evidenz, für den Geist die Überzeugung und für Existenz schließlich Glaube (W,640 u. PG,19).

Glaube im weitesten Sinne ist für Jaspers ein Oberbegriff für Realitätsgewißheit, Evidenz und Überzeugung (PG,19).

Streng genommen kann man hier, wie es Jaspers versucht, nicht von Glauben, auch nicht im weitesten Sinne des Wortes sprechen, denn der Terminus "Glaube" wird im gewöhnlichen Sprachgebrauch ja gerade für einen Sachverhalt verwendet, der über die Realitätsgewißheit des schlichten Erlebens des: "ich bin da, die Dinge sind da", hinausgeht.

⁶⁾ Diese Umschreibung, die Jaspers in seinem "Philosophischen Glauben" gibt, erscheint ziemlich formal. Was er vielleicht damit sagen will, ist dies, Glaube im uneigentlichen Sinne sei das Innwerden eines bestimmten Ganzen oder das Bewußtsein von subjektiven Erkenntniselementen und objektivem Inhalt.

⁷⁾ siehe auch Seite 58 u. 64 ff.

Glaube wird auch nicht für das logisch zwingende des "Bewußtseins überhaupt" verwendet.

Auch die "Überzeugung in Ideen" als Glaube im weitesten Sinne zu bezeichnen scheint nicht angebracht, da die "praktischen Ideen der Weltgestaltung und Selbstverwirklichung, und die theoretischen von Welt, Seele, Leben, die ich als schöpferische Gedanken entwerfe und mein Forschen auf letzte Ganzheiten hin leiten, ihr Wahrheitskriterium, nach Jaspers eigener Ansicht, in der T a u g l i c h k e i t zur Hervorbringung der von ihnen intendierten Wahrheit haben(W,640).

Im Gegensatz dazu ist in der üblichen Terminologie die Bezeichnung "Glauben" einem Erkenntnisvorgang vorbehalten, dessen Wahrheitskriterium, nicht der Erkenntniserfolg, sondern ein personales Moment ist.

Eine gewisse Rechtfertigung des Begriffes "Glaube i.w.S." scheint für den Begriff "Erhellung" angebracht. Jaspers verweist selbst nicht ausdrücklich darauf. Aus seiner Konzeption des Umgreifenden kann dies aber unmittelbar erschlossen werden, da es sich bei der Erhellung der Weisen des Umgreifenden, wie Jaspers selbst sagt, nicht um eine rationale Methode handle.

Die bisher erörterten Begriffe lassen sich in folgendes Schema fassen:

	Glaube als Innwerden d. Umgreifenden		
	das nicht wir sind	das wir selbst sind	
Glaube im weitesten Sinne	W e l t (horizontale Transzendenz)	Dasein u. Umwelt Bewußts. u. Gegenstand Geist u. Idee (Existenz)	Realitätsgewißh. Evidenz Überzeugung (Erhellung)
Glaube im eigentl. Sinne	G o t t (vertikale Transzendenz)		existentieller A k t

5 Methoden des Transzendierens

a. Formales Transzendieren

Jaspers' philosophisches Problem ist die Frage nach dem absoluten Sein. Alles, was wir im gegenständlichen Erkennen erfahren, gehört zur Immanenz. Um das Sein zu erfahren, ist diese Wirklichkeit zu überschreiten. Dazu müßte die Endlichkeit unseres Erkenntnisvermögens überschritten werden. Weil im Denken nicht das Sein selbst erfaßt wird, sondern nur eine Vielheit von Erscheinungen, könne der Übergang zum Sein nicht in den Kategorien der "Weltorientierung" erfolgen. Man könne zwar rein formal versuchen, mit Hilfe der Kategorien das Sein über jede mögliche Erfahrung hinaus zu denken, indem man bestimmte Kategorien, die dem Bereich des Immanenten entstammen, die selbst nur relative Gültigkeit haben, auf das Sein angewandt, absolut setzt. Man spricht dann von "der Notwendigkeit des Seins", oder "Grund des Seins" (III, 40) Solche Verabsolutierungen führten notwendigerweise zu Widersprüchen; "das Nichts ist das Sein" (coincidentia oppositorum) Ferner zu Tautologien: "Das Wahre ist das Wahre" (III, 40) Es könnte auch der Fall eintreten, daß die Kategorien, die alle relativ, auf andere hin ihre Bestimmtheit haben, unbedingt würden, dadurch, daß sie durch sich selbst bestimmt werden. Indem sie sich, statt auf andere, auf sich selbst beziehen, würden sie eigentlich sinnlos, wie z. B. in der Formel: "Causa sui" (III, 41)

Eine bestimmte Kategorie erhielte im Bereich des An-sich, weil ohne Anschauung, eine unbestimmte Bedeutung. Deshalb seien die Kategorien, die bei der Erkenntnis der Transzendenz zur Anwendung kommen sollen, als bestimmte Kategorien unanwendbar ... und als unbestimmt werdende schließlich nicht mehr denkbar". (III, 40)

Wenn Jaspers das "formale Transzendieren", als "die Methode des "Bewußtseins überhaupt", die mit begrifflich und methodisch ... scheiternden Gedankenbewegungen sich des Seins der Transzendenz vergewissert", (W, 111) definiert, scheint er eine wesentliche Einschränkung zu unterlassen, die notwendig ist, um nicht mit anderen Aussagen in Widerspruch zu geraten. Es müßte hier heißen: "... die sich des Seins der Transzendenz zu vergewissern sucht".

Denn, am Ende des Kapitels schreibt er, daß die so erscheinende Transzendenz ohne Bestimmung bliebe, ohne Erkennbarkeit, dem Denken nur gegenwärtig in dem Sinne, "daß sie sei, was sie sei" (III,67).

Beim "formalen Transzendieren" zeige sich das Scheitern am offenkundigsten.¹⁾ Weder in den Kategorien der "Weltorientierung" noch der "Existenzerhellung" könne die Transzendenz gedacht werden. Man könne sich höchstens der Methode der negativen Theologie bedienen und sagen, "sie sei nicht räumlich, nicht zeitlich; nicht Sein und nicht Nichts" (I,51); nicht Eines noch Vieles, weder Möglichkeit noch Wirklichkeit, nicht Notwendigkeit, nicht Zufall, weder Person noch Substanz. (III,43 ff). Transzendenz sei das ganz Andere, das Udenkbare, für das Bewußtsein nur ein Grenzbegriff. Selbst die negativen Aussagen müßten ganz inhaltsleer aufgefaßt werden, "denn, jede Aussage setzt fälschlich das Absolute als bestehend voraus, von dem etwas auszusagen wäre, ob negativ oder positiv" (I,51).

Dem "formalen Transzendieren" entspricht bei Kant das Denken eines negativen Noumenon. Wenn auch die erscheinende Transzendenz ohne Bestimmung bliebe, so sei sie doch, obgleich ohne Erkennbarkeit, im Denken gegenwärtig, in dem Sinne, "daß sie ist, was sie ist". Von diesem Sein sei nichts anderes auszusagen,

1) Die Selbstaufhebung des Denkens kommt, wie Jaspers sagt, am deutlichsten in dem Satz zum Ausdruck: "Es ist denkbar, daß es gibt, was nicht denkbar ist" (III,38).

In dieser Form ist obiger Satz logisch nicht haltbar. Jaspers versucht ihn dahingehend richtig zu stellen, der Ausdruck "es ist denkbar" dürfe nicht wörtlich verstanden werden, sondern nur in dem Sinne, es sei erfahrbar, daß es etwas Udenkbares gäbe, nämlich Gott. Auf diesen irrationalen Faktor stütze sich die Gotteserfahrung.

Damit hängt aber auch die Frage zusammen, ob die Konzeption des "formalen Transzendierens" die Jaspers hier entwirft, durch das Denken allein zu vollziehen ist.

R. Schaeffler ist dieser Frage eingehend nachgegangen (Die Frage nach dem Glauben in Werke von Karl Jaspers). Er kommt ungefähr zu folgendem Ergebnis:

In der Konzeption des "formalen Transzendierens" wird die Kenntnis der Endlichkeit unseres Erkenntnisvermögens vorausgesetzt, das Wissen um die Unüberwindbarkeit der Subjekt-Objekt-Spaltung, sowie der Wille zur Einheit des Umgreifenden. Damit wird auch vorausgesetzt, daß das An-sich-sein nicht mit der Erscheinung identisch ist, d.h. eine Reflexion auf den Seins- und Erkenntniszusammenhang findet statt.

als der Satz, wie ihn Plotin und das Alte Testament zum Ausdruck bringen: "Es (das Sein) ist, was es ist" und "Ich bin, der ich bin" (III,67).

Gegenüber Jaspers' Zitat muß aber darauf hingewiesen werden, daß sich Plotin nicht mit dieser Formulierung zufrieden gibt, denn er sagt auch vom "Einen": "Es ist immer größer als was wir von ihm aussagen können". 2)

Was die Antwort "Jahwes" an Moses betrifft (Ex.3,13), so liegt keine reine Tautologie vor, sondern auch eine inhaltliche Seinsaussage. Das Wort "hajah" (= sein) und damit auch das lateinische "sum", das über Augustinus Eingang in die patristische Philosophie fand, hat hier nicht die Bedeutung einer unbestimmten Kopula "ist", sondern bedeutet Sein. 3)

Die Gewissheit aber, daß Transzendenz ist, von der dann ausgesagt wird, sie ist das Undenkbare, ist für Jaspers anderen Ursprungs. Wenn auch jede rationale Metaphysik scheitere, könnte dennoch in den sogenannten Gottesbeweisen, selbst in den "Zirkeln", "Tautologien", "Widersprüchen" Transzendenz erfahren werden; Jaspers spricht auch in diesen Fällen noch von "Chiffren des Seins". Da die Gedankensysteme, wie im Folgenden näher erläutert wird, nur die "äußere Seite" der Chiffren bilden, ihre "innere Seite" aber in jener inneren Erfahrung zu sehen ist, kann im Sinne Jaspers in "scheiternden" Aussagen Seins-erfahrung möglich sein.

2) Plotins Werke: Meiner Ausgabe I,49

3) Die Exodusstelle ist weder als reine metaphysische Aussage, noch als bloße Tautologie zu werten. Wie schon Augustinus richtig kommentiert, ist "Sein" heilsgeschichtlich zu verstehen: "Ich bin der ich bin ..." ist der Name, der mir als eigentlicher Name zukommt. Daß ich der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bin, das ist es, was ich euch zu eigen gebe. ("Ennerationes in Psalmos" 134,6)

b. Chiffrelesen

1. Problemstellung

In der Theorie der Chiffren versucht Jaspers auf Grund seiner Prinzipien eine Art analoger Seinserkenntnis zu entwickeln. Anknüpfend an das Problem der Erscheinung Gottes in der Welt, geht es in unserer Fragestellung um die Welthaftigkeit des Glaubens, um eine Gotteserkenntnis, die ihren Ausgang von der Welt der Dinge nimmt. ¹⁾In der Frage nach dem absoluten Sein weist Jaspers darauf hin, daß das Absolute nicht mit der Weltimmanenz verwechselt werden dürfe. Es müßten die Kategorien der Weltorientierung transzendiert werden, ähnlich wie in der Existenzerhellung müßten die wissenschaftlichen Begriffe einer Korrektur unterzogen werden. Es könnte, wie darauf hingewiesen wurde, zwar rein formal versucht werden, durch Absolutsetzung relativer Kategorien das Sein zu denken. Solche Untersuchungen führten aber zu Widersprüchen, Zirkeln oder Tautologien. Würden diese Formen für sich selbständig, ohne jede Beziehung zu einer Anschauung verwendet, würden sie in diesem Gebrauch jede inhaltliche Seinsaussage verlieren.

Obwohl das gegenständliche Erkennen nie imstande sei, Transzendenz zu erfahren, so könne trotzdem die Welt des empirischen Bewußtseins gleichsam als Oberfläche ihres transzendenten Hintergrundes betrachtet werden; trotz des Scheiterns gebe es so etwas wie eine metaphysische Erfahrung. Wenn bei Jaspers von einer Tiefendimension empirischer Gegenstände die Rede ist, so heißt das, die Welt ist mehr, als was sie dem Bewußtsein überhaupt erscheint. Sie ist "Sprache der Transzendenz", "Chiffre und Symbol des Seins".

Ist transzendieren dadurch gekennzeichnet, daß das Ungegenständliche intendiert wird, so vollzieht sich gewissermaßen im Chiffrelesen ein umgekehrter Vorgang. Die Welt wird in ihrer Gegenständlichkeit nicht verlassen, sondern unter einem neuen Aspekt gesehen. Transzendieren bedeutet eine "neue Rück-

¹⁾ über das Verhältnis von Chiffrelesen und innerem Erleben siehe S. 64 ff.

"kehr zur Gegenwart sinnlicher Wirklichkeit" (III, 31).
Denn in der Frage nach der Transzendenz werden wir nach der Frage nach der Existenz verwiesen und in der Frage nach der Existenz auf ihre Situation in der Welt. Welt-dasein ist die Ausgangsposition und Wesensbedingung existenziellen Philosophierens. Denn ohne ernstnehmen der Wertsituation kann sich keine Grenzsituation konstituieren, kann deshalb auch nicht die absolute Grenze erfahren werden, an der ich als Existenz betroffen bin, und die ich als Existenz transzendieren kann. Das Welthafte zeigt sich als das notwendige Medium echten Transzendierens. Würde ich reine Transzendenz ohne Welt suchen, verlöre ich die Grenzsituation und säne in eine leere Transzendenz. (II, 254) Deshalb muß auch der philosophische Glaube in der Welt vollzogen werden. 2)

2. Problemgeschichtlicher Hintergrund

Die Thematik der Chiffren reicht in einigen Punkten bis in die griechische Philosophie zurück und hat bei Thomas als "analogia entis" ihren Höhepunkt erreicht.

Schließt sich Kierkegaard in eine Begegnung des einsamen Selbst mit Gott ein, so greift Jaspers wieder auf die Romantik zurück und übernimmt von ihr den Begriff der Chiffre. Nach Meinung von Fritz Kaufmann hat Jaspers seinen "Lieblingsausdruck" von J.G.Hamann übernommen. 3)

Zwischen Aufklärung und deutschem Idealismus haben J. G. Hamann, Fr. H. Jacobi und J. G. Herder jene Seite des Geistes wieder in den Vordergrund zu rücken gesucht, "die die Verstandeskultur der Aufklärung" vernachlässigt hatte, das Irrationale, das Historische, das Individuelle und das Religiöse.⁴⁾ Unter der Voraussetzung, daß die Vernunft das Wesen der Welt nicht unmittelbar erkennen könne, sondern, daß die Wirklichkeit in der "Geheimschrift" ihrer Erscheinung gelesen werden müsse, sprach Hamann bereits von den Chiffren, durch die die Natur zu uns spricht. Goethe nannte dies "das Alphabet des Weltgeistes". Novallius und die Romantiker drücken sich ähnlich aus." 5)

2) Näheres siehe: B. Welte, Symp. S. 46 ff

3. Der Begriff Chiffre

Chiffre heißt bei Jaspers: Ausdruck, Zeichen, Symbol für die Transzendenz.

Dem Begriff liegt eine doppelte Bedeutung zugrunde. Einmal eine metaphysische, insofern die Dinge, der Mensch, Erscheinung der Transzendenz sind. " Es gibt nichts, was nicht Chiffre sein könnte". (III, 168)

3,a) In metaphysischer Hinsicht weiß Jaspers die Chiffren primär als "Mitteldinge" zwischen Welt und Transzendenz. Diese Mittelstellung nimmt in erster Linie der Mensch ein, der als "Urschiffre" die verbindende Rolle spielt. Diese ist der Mensch insofern, als er "als Grenzmark" zwischen Natur und Transzendenz steht, noch mehr, als er "Mittelglied des Seins" ist, "in dem das Fernste sich trifft" (III, 187). Als Existenz ist er immer weltverschlungen und transzendenzbezogen. Mythisch gesprochen heiße dies: "er sei nach dem Bilde Gottes geschaffen" (ebd) Im Bewußtsein seiner existentiellen Wirklichkeit weit sich der Mensch auch als Selbst, wirklich geworden in freier Entscheidung und als Geschenk der Transzendenz. Der Mensch erfährt deshalb in seinem absoluten Bewußtsein die Transzendenz, weil er selbst Chiffre der Transzendenz ist. " Der Transzendenz kommt er auch am nächsten, wenn er sie durch sich selbst als Chiffre erblickt" (ebd),

Wenn Jaspers das Endliche als Chiffre sieht, heißt das nun, daß das Endliche als Endliches in die Transzendenz eingeht, oder, daß Transzendenz ins Endliche ableitet; daß die Grenze zwischen Welt und Gott, im Sinne eines "deus sive natura", aufgehoben wird?

Jaspers will dieses Einssein gegen alle pantheistischen Deutungsmöglichkeiten abheben, indem er darauf hinweist, es sei "eine Einheit ohne Identität" (III, 138). Allerdings ist die Frage zu stellen, was bedeutet die Einheit, wenn es nicht Pantheismus sei?

3) Fritz Kaufmann: Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation, in: "Schilpp" S. 201

4) Hirschberger: Gesch. d. Ph. II, S. 245

5) Kurt Hoffmann: Die Grundbegriffe der Philosophie Karl Jaspers', in: "Schilpp" S. 94

3, b) Chiffren haben zweitens eine erkenntnistheoretische Bedeutung, insofern Begriffe, Mythen, Offenbarungen und metaphysische Systeme Ausdruck einer Seinserfahrung sein können.

Die empirische Wirklichkeit, die Mythen, Offenbarungen usw. sind von sich aus nur potentiell Chiffre ("alles kann Chiffre werden"). Die Aktualisierung ihres Chiffreseins, ihr Transparentwerden, ist nicht Sache des Denkens, sondern Aufgabe der Existenz und ihres ursprünglichen Erlebens.

Die Chiffren haben also sowohl eine objektive (äußere) Seite, als auch eine subjektive (innere), "sie sind sowohl gegeben, als auch geschaffen" (III, 153). Objektiv sind sie, insofern sie nicht reines Produkt des subjektiven Bewußtseins sind, als ihnen ein objektives Sein zugrunde liegt. Subjektiv geschaffen, "weil sie nicht als Objekt zwingend und allgemeingültig, für jedermann identisch, sondern auf dem Boden der Existenz ... da sind" (ebd).

Die Weisen der Transzendenzerfahrung nennt Jaspers

"Sprache der Chiffren". Chiffre steht hier in erkenntnistheoretischer Bedeutung. Er zählt drei Arten von Chiffrensprachen, genauer gesagt vier. Aber der Kunst weist er nur eine Zwischenstellung zu: Ursprüngliche Erfahrung, Mythen und Offenbarung, Kunst, und Spekulation.

In diesem Schema hat Jaspers Anleihen aus der "Differenzierung des Geistvermögens" des deutschen Idealismus entnommen:

Praktische Vernunft, emotionale (bei Schleiermacher: symbolisierende) Vernunft, poetische und theoretische Vernunft.

Transzendenz erfahre ich zunächst im "absoluten Bewußtsein".

Jaspers bezeichnet es als "unmittelbare Sprache der Transzendenz", oder auch "erste Sprache" (III, 129).

In ihr ist nicht in allgemeiner Form von Gott zu wissen. Rationales Erkenntnis ist nur Vorbedingung derselben.

Dieses ursprüngliche, nur der einzelnen Existenz mögliche Vernehmbarwerden der Transzendenz kann durch anschauliche Symbole gedeutet werden. Diese Deutung nennt Jaspers:

"Zweite Sprache". Hierher gehören Mythen (III, 123) und religiöse Offenbarung (III, 133).

Die ursprüngliche Erfahrung wird in eine allegemeine Form gefakt: in Personifikation, Visionen und Dogma. (III,133) In diesen Formen kann die unmittelbare Erfahrung mitteilbar werden.

In philosophischen Spekulationen wird eine dritte Sprache geschaffen. Beispiele sind die metaphysischen Systeme und hier vor allem die Gottesbeweise, insofern sie "Lenrgut" sind. Der Versuch, die ursprüngliche metaphysische Erfahrung in Mythen und Dogmen zu durchdringen und zu verdeutlichen, behält auch bei Jaspers den Charakter des Symbolischen; in diesen Symbolen wird eine neue "Chiffreschrift" geschrieben. d.h. in diesen Formulierungen kommt nur die Erscheinung der Transzendenz zum Ausdruck, gleichsam nur eine immanente Seite, weil die Kategorien, mit deren Hilfe diese Sätze gebildet sind, nur im immanenten Bereich anwendbar sind.

Dadurch, daß die ursprüngliche Erfahrung durchdacht wird, wird sie nicht aufgehoben, sondern vertieft, gewinnt an Klarheit und ermöglicht die Mittelbarkeit.

4. Wesen der Chiffren

In ihrer begrifflichen Gestalt haben die Chiffren eine allgemeine Seite, hinter der sich ein persönlich bedingter, einmaliger Gehalt verbirgt.

a) Von außen gesehen sind Offenbarung und Dogmen, Theologie und Metaphysik "die Capita mortua" dessen, was einmal für die Freiheit der Existenz Erscheinung des eigentlichen Seins war" (III,20). Diese äußere Seite könne höchstens für den Philosophie-Historiker interessant sein, ohne mein Seinsbewußtsein zu vertiefen. Was ein System wirklich beinhaltet, erfahre ich erst, wenn ich es ursprünglich, gleichsam als mein System aneigne. Deshalb könne auch das Nachdenken von Gottesbeweisen ein Weg zur Transzendenz sein, wenn es von einem inneren Erleben getragen ist. Wenn auch die Beweise auf sich selbst gestellt, nicht beweiskräftig sind, so sind sie nicht nur Irrungen, insofern in ihnen eine ursprüngliche Vergewisserung des Seins deutlich wird (III,200).

Je existenz erfüllter solche Beweisführung ist, um so beweiskräftiger ist sie, aber nicht allgemein, sondern nur für mich, der ich sie selbst vollziehe.

b) Dieser Vorgang der Aneignung ist geschichtlich einmalig und unwiederholbar zugleich. Solches ursprüngliches **Erfahren** habe von **in n e n** betrachtet eine einzigartige Wahrheit. Allgemeingültige Gestalt und einmaliger Gehalt stehen hier in unlösbarer Spannung.

Daß sich die innere Seite der Chiffren nur einer ursprünglichen, existentiellen Erfahrung erschließt, daß in den Chiffren subjektive Haltung und objektiver Gehalt nicht trennbar sind, folgt aus der Konzeption des "Umgreifenden". Die Weise wie vernommen wird und was vernommen wird, sind nicht trennbar. Dies heißt auf das Transzendenzproblem angewendet, daß das Absolute nur für die Existenz in ihrer freien Entscheidung zugänglich ist.

Jaspers nennt diese ursprüngliche Erfahrung "existentielle Kontemplation". Ihre bedeutendsten Erscheinungsweisen sind Glaube, Liebe, Gewissen, Phantasie.

In der Liebe habe ich, außerhalb der Subjekt-Objektspaltung, einen unmittelbaren Bezug zum Sein. Denn in der Liebe denke ich nicht mehr in Kategorien; hier schwingt die ganze Persönlichkeit mit. Deshalb heißt eine solche Entscheidung auch **existentielle** Entscheidung. So kann Jaspers schließlich sagen "Liebe geht über das Seiende hinaus, zum Sein selbst...Wo ich liebe, bin ich mir des Seins gewiß"(W,991). Dieser unmittelbare Seinsbezug offenbart sich am deutlichsten in der Kommunikation. Liebe spricht also bei Jaspers von einer Grundwirklichkeit "des Ewigen im Menschen". Nur Liebe kann Transzendenz erfahren und alles Endliche als ihre Erscheinung deuten. ⁶⁾

Jaspers' terminologische Unterscheidung zwischen **D e u t e n** und **S c h a u e n** der Symbole verweist auf den Gegensatz zwischen rationaler und existentieller Aneignung. Deuten wird mit Wissen gleichgesetzt, während Schauen sich auf jenes ursprüngliche Innwerden bezieht.

6) An dieser Stelle zeigt sich besonders deutlich das Augustinisch, Pascalsche, Schellersche Erbe: "Nicht nur der Verstand hat seine Gründe, sondern auch das Herz, von denen der Verstand nichts weiß". (Pascal)

Da die Chiffren der Transzendenz von anderer Art sind, als die Symbole der Mathematik, die Modelle der Physik und Chemie, (III, 14) sind sie nicht wie jene zu deuten. Deutung, als rationale Operation, bleibt immer auf den Bereich des Immanenten beschränkt, wo die Trennung von Symbol und dem, was symbolisiert wird, möglich ist. (ebd) Hier wird immer "etwas", ein Gegenstand erfaßt. Die Chiffren sind deshalb undeutbar, weil die immanenten Kategorien, die wesentlich zu einer Deutung gehören, für den Bereich des Transzendenten unangemessen sind. Jeder wissenschaftliche Deutungsversuch würde sich in unendlich vielen Möglichkeiten verlieren, ohne einer Deutung fähig zu sein.

Als Beispiel für das "Schauen" der Chiffren der Transzendenz führt Jaspers das Betrachten eines Kunstwerkes an. Wenn z.B. beim Betrachten einer Landschaft von van Gogh "über die ... Farben und Formen hinaus nicht nur Werte erlebt" würden, die man als Schönheit bezeichnet, sondern wenn darüber hinaus etwas Tieferes nicht mehr Greifbares sich auszudrücken scheint.

5. Erscheinung der Transzendenz in den Chiffren

Die beliebige "Vieldeutigkeit" ⁷⁾ und "Undeutbarkeit" der Symbole läßt die Vermutungen entstehen, ob hinter allem Chiffresein und Chiffrelesen nicht doch das Scheitern stehe.

Und in der Tat antwortet Jaspers auf die Frage, wie Transzendenz im Chiffrelesen erscheine: Transzendenz erscheine im Scheitern. Nicht in der Ordnung der Dinge, sondern im Vergehen und in den Grenzsituationen sei sie am deutlichsten zu spüren. Jaspers gebraucht auch die paradox klingende Formel: der Ort der Transzendenz "ist weder diesseits, noch jenseits, sondern Grenze" (III, 13). Diese Grenze sei die Grenzsituation und das Scheitern. Jaspers will aber, wie noch gezeigt wird, im Scheitern nicht das Letzte sehen. Wenn aber im Scheitern mehr als bloße Endlichkeit erfahren wird, dann ist Scheitern der Ort, an dem Transzendenz erscheint. Scheitern ist "Chiffre der Transzendenz".

⁷⁾ Der Ausdruck "vieldeutige Chiffre" ist eine "contradictio in adjecto", denn Chiffre besagt im allgemeinen, Symbol für einen bestimmten Sachverhalt. Wenn aber etwas bestimmtes bezeichnet wird, kann es nicht vieldeutig sein, wohl aber falsch gedeutet werden. Gegen die Vieldeutigkeit ist ferner einzuwenden, wenn eine Aussage einmal als wahr gilt, kann sie nicht **mehr** aufgegeben werden, wohl aber in einem anderen Zusammenhang besser erkannt werden. Wahrheit ist nicht relativ.

Am deutlichsten zeigt sich aber die Gegenwart der Transzendenz, im Scheitern von Dasein und Existenz, weil Existenz "auf sich gestellt ins Leere sinken müßte". Daß ich aber über die Grenzsituationen hinaus Unvergänglichkeit erfahre, hat seinen Grund nicht in meinem Sein, sondern in der Wirksamkeit der Transzendenz. Daß ebenso der Sprung aus der Angst in die Ruhe, der Ungeheuerste, den der Mensch tun kann, gelingt, "muß seinen Grund über die Existenz des Selbstseins hinaus haben" (III,235). "Dadurch daß Existenz zerschellt, findet sie ihren Grund im Sein der Transzendenz" (III,232).

So wird im Scheitern von Dasein und Existenz Transzendenz offenbar, oder: in meinem Scheitern werde ich Erscheinung der Transzendenz. Darin liegt auch der tiefste Grund, warum Jaspers Existenz als "Urchiffre" bezeichnet.

Wenn nun, wie Jaspers sagt, das Verschwinden von Dasein und Existenz entscheidende Chiffre der Transzendenz wird, und wenn ferner Scheitern zugleich zur Vollendung des Menschseins führt, könnte man dann auch nicht mit gleichem Recht von der Vollendung des Menschseins als Chiffre der Transzendenz sprechen? Warum Jaspers nur diese negative Ausdrucksweise verwendet, kann nicht geklärt werden.

6. Notwendigkeit der Chiffren.

Es liegt die Frage nahe: wozu noch Chiffren, wenn gerade die Transzendenz in der existenziellen Entscheidung gegenwärtig wird?

a) Erkenntnistheoretische Notwendigkeit:

Jaspers Antwort läßt sich auf folgende Weise interpretieren: Über das unmittelbare Bewußtsein der Existenz hinaus gibt es gleichsam eine Gegenwart der Transzendenz, die sich in der Transparenz der Welt zeigt, nämlich die Chiffren. Sie sind die Form, in der Transzendenz zwar erscheint; das Zeichen, daß Transzendenz zwar verborgen, aber nicht verschwunden ist. Sie bleibt gewissermaßen nicht so verborgen, wie in jenem "absoluten Bewußtsein", sie gewinnt in den Chiffren eine vernnehmbare Sprache.

Die innere Notwendigkeit dieser metaphysischen Gegenständlichkeit hat Johannes Thyssen in einer freien Interpretation erörtert:

"Die Existenz ist sozusagen die Tiefe des empirischen Gesamtichs, aber auch sie kann sich nur ausleben in Form des empirischen Bewußtseins und der empirischen gegenständlichen Welt... Das Wesen des Bewußtseins, in der Subjekt-Objektspaltung der Intentionalität zu stehen, erfordert es, wenn es zu einem eigentlichen bewußten Erleben der Transzendenz kommen soll, daß sie (Transzendenz) sich gleichsam gegenständlich darstellt. Ich sage "gleichsam gegenständlich", nämlich nicht als neue Gegenständlichkeit, (was ja immer nur Erscheinung bedeuten würde) sondern so, daß empirische Gegenstände in der beschriebenen Weise Symbole der Transzendenz werden." ⁸⁾

b) Psychologische Notwendigkeit.

Das Denken ist immer an Verstandesbilder und an Sprache gebunden (W,413). Unsere Vorstellungen und Begriffe werden uns erst in der Wortbildung unterscheidbar, klar und zum festen Besitz. "Der Verstand, der kein Bild will, behält nur das Nichts" (W,399). "Aber erst "das Bewußtsein des Bildseins macht frei für das täuschungslose Ergreifen des Seins im Bilde" (W,400).

Symbole sind vor allem zur Mitteilung ursprünglicher Erlebnisse nötig. Dieses Mitteilbarmachen geschieht nicht nur um des bloßen Mitteilens wegen, sondern zielt auf Kommunikation, die für Jaspers ein wesentlicher Bestandteil des Philosophierens ist. Philosophie, obwohl aus der Tiefe des Ich entspringend, ist ein "Synphilosophieren".

7. Die Theorie der Chiffren und die Möglichkeit einer Metaphysik

Zum Schluß dieser Untersuchungen ist noch auf die Frage einzugehen, wohl die wichtigste überhaupt: Ist es möglich in den Chiffren objektive, metaphysische Gehalte zu erschließen, oder sind noch objektive Kriterien erforderlich? Aus dem Vorangegangenen ergibt sich, daß Kriterien nicht außerhalb des persönlichen Aktes der Aneignung liegen können, und daß sie auch nicht von wissenschaftlicher Art sein können.

Jaspers selbst schwankt zwischen objektiver und subjektiver Stellungnahme. An manchen Stellen betont er mehr das subjektive

⁸⁾ Johannes Thyssen, der Begriff des Scheiterns bei K. Jaspers, "Schilpp" S.297

Element, während bei anderen eindeutig der Akzent auf das Objektive gelegt ist. ⁹⁾ So heißt es z.B:

Metaphysische Wahrheit erfahre ich "durch mein Selbstsein, ... ohne daß ich dafür ein anderes Maß hätte, als dieses Selbstsein selbst, das sich an der Transzendenz der Chiffre erkennt" (III, 151). Andererseits heißt es aber auch: "nicht ich bin der Ursprung bloßer Vorstellungen und Symbole, vielmehr die Wirklichkeit ist der Ursprung für das, was ich in den Symbolen erfahre". (III, 153)

Die "ursprüngliche Stellungnahme" spielt in Jaspers' Metaphysik eine ähnliche Rolle wie bei Peter Wust das "Wagnis der Weisheit".

¹⁰⁾ Sie erschließt für Jaspers gewisse Gehalte, die er als Glaubenssätze formuliert. Aber es gelingt ihm nicht, den Weg zu einer objektiven Metaphysik zu finden, obwohl er gegenüber Kierkegaard betont, daß es nicht nur auf das "wie", sondern auch auf das "was" ankommt. Ziel des Philosophierens ist, wie er selbst sagt, überhaupt kein Seinsentwurf als solcher, nicht ein Erkenntnisbesitz, nicht ein Ergebnis. Deshalb wird "im Erhellen des Umgreifenden zwar jeder Seinsentwurf versucht, aber wieder preisgegeben, jedes Gedankensystem erlaubt, aber zu einer bloßen Systematik für begrenzte Gesichtspunkte in seiner Bedeutung eingeschränkt, jeder Boden betreten, aber auch wieder verlassen". (W, 105) ¹¹⁾

⁹⁾ Auch L. Arminster, der in einer eingehenden Untersuchung dieser Frage nachgegangen ist, kommt zum gleichen Ergebnis. Zur Illustration dessen seien einige Zitate herausgegriffen. (in: "Objekt und Transzendenz bei Karl Jaspers")

¹⁰⁾ Für Peter Wust ist die höchste Wissenschaft, z.B. das Erforschen der Prinzipien, nicht mehr Wissenschaft im stengen Sinn, sondern Weisheit.

¹¹⁾ Die Offenheit zu immer neuer Wahrheit und die Ablehnung fertiger Systeme trägt Züge eines Fortschrittsoptimismus' und gleicht auch Kierkegaards Ablehnung philosophischer Systeme, die den Charakter des Endgültigen beanspruchen. Für Kierkegaard ist ebenfalls existieren gegenüber dem Denken das Tiefer. Die Art und Weise des Denkens und seiner Begriffe hängt von der inneren Verfassung ab. Für die Existenz gibt es bei Kierkegaard deshalb kein festes System, weil ein System nach seiner Meinung etwas Fertiges sein soll und das ganze Leben erfassen müsse. Das stets fließende Leben sei aber nicht in endgültige feste Begriffe zu fassen. Sein Leitmotiv war: "Nicht Theorie und bloßes Wissen, sondern Tun und Leben, nicht teilnamslose Objektivität, sondern Einsatz und Entscheidung der Person"!

Philosophie müsse nicht nur immer "ein auf dem Wege sein", sondern müsse "das Sichausschließende erblicken", dürfe aber keine Seite endgültig fixieren. (W,963)

Das Kierkegaardsche "Wie" drängt in gewisser Hinsicht das "Was" doch wieder in den Hintergrund. Die ursprüngliche Erfahrung macht es, neben der Unzulänglichkeit unserer Begriffe, die Transzendenz adäquat zu denken, möglich, daß das spekulative Denken ein Prozeß ist, in dessen Verlauf die Existenz verschiedene und auch entgegengesetzte Gehalte glaubt.

Das Offensein für jede Metaphysik hat Peter Wust einmal als Wagnislosigkeit bezeichnet, da es weder ein endgültiges Ja zum Sein, noch eine Entscheidung für den Nihilismus sei. ¹²⁾

Im Unterschied zum weltorientierenden wissenschaftlichen Denken hat für Jaspers die subjektive Entscheidung in der Metaphysik eine größere Bedeutung als bei Descartes, für den Metaphysik wie Geometrie ohne persönliche Stellungnahme möglich ist. Letztenendes wird aber Jaspers seinem philosophischen Denken, von dem er sagt, daß es sich in den Chiffren orientiere, den Vorwurf eines mystischen Zuges nicht ganz abweisen können. Denn jenes subjektive innere Erleben ist es gerade dem Transzendenz in den Dingen gegenwärtig wird.

Ferner erhebt sich gegen die Theorie der Chiffren folgender Einwand: Wenn alle metaphysischen Aussagen nur als Chiffren zu verstehen sind, dann ist die Aussage über den Chiffrecharakter der Erkenntnis selbst wieder eine Chiffre, bzw. Symbol für den wirklichen Erkenntniszusammenhang. Dieser eben formulierte Satz wäre selbst wieder ein Symbol usw. Kommt in den symbolhaften Aussagen nicht eindeutig ein objektiver Gehalt zum Ausdruck, dann führt die Theorie der Chiffren mit Notwendigkeit zu einer Lahmung der Philosophierens.

¹²⁾ s.Seite: 83 und U.283.

§ 6 Der Begriff des Scheiterns.

Der Begriff des Scheiterns steht bei Jaspers in engem Zusammenhang mit seiner Seinsauffassung und der Sicht des Erkenntnisvermögens. Scheitern hat sowohl metaphysische als auch erkenntnistheoretische Bedeutung. Sinnwidrigkeiten, Übel, die Kontingenz der Dinge gehören zur ersten Bedeutung, während die Antinomien im Vollzug des Denkens zur zweiten gehören. In seiner negativen Bedeutung bringt das Scheitern die Unmöglichkeit zum Ausdruck, mit Hilfe des "Bewusstseins überhaupt" die letzten Sinn- und Seinsfragen zu lösen, oder in reiner Ichbezogenheit zum eigentlichen Selbstsein zu gelangen. Positive Bedeutung hat es insofern, als Jaspers im Scheitern eine Chiffre für seinen existenzphilosophischen Philosophiebegriff sieht: Scheitern ist Ausdruck für die Seinserfahrung, dass die Transzendenz rational nicht zu bewältigen ist.

1. W e i s e n des Scheiterns.

Innerhalb seines Gesamtwerkes spricht Jaspers an mehreren Stellen vom Scheitern.

a) Angefangen vom "Wandel der Dinge in der Körperwelt", über "das Ende jeden lebendigen Daseins im Tode", bis zur Vergänglichkeit der kulturellen, zivilisatorischen Errungenschaften ist Scheitern hier nur ein analoger Begriff für Entstehen und Vergehen.

b) Schon in der "Weltorientierung" verweist Jaspers auf gewisse Grenzerfahrung, dass z.B. nie das Ganze der Welt erfahren werden könne. In Anlehnung an Kants Antinomien in der "transzendentalen Dialektik" kommt Jaspers zu dem Ergebnis, es sei gleich undenkbar, dass die Welt einen Anfang oder keinen Anfang habe, (dass sie ferner sowohl endlich als auch unendlich sei (II,88). Die Welt als Ganzes sei überhaupt undenkbar. Sie ist nur die Totalität des endlich Seienden als Bedingungszusammenhang.

c) Bei der Frage der Existenzerhellung verweist Jaspers auf die Tatsache, dass die Kategorien, die hier Anwendung finden, nicht mehr allgemeingültige Inhalte zum Ausdruck brächten, sondern jede einzelne müsste vom einzelnen Menschen ihren besonderen Gehalt empfangen.

d) In der Metaphysik zeige sich ferner eine Pluralität von sich widersprechenden Seinsaussagen und Wahrheitsansprüchen. Keiner könne gegenüber einem anderen als wahr angesprochen werden;

"Wahrheiten widerstreiten sich... Meine Wahrheit, die ich, sofern ich existiere, schlechthin bin, ... stößt an andere Wahrheit als existierende" (II, 417). Metaphysische Wahrheiten seien keine allgemeingültige, sondern "existentiell" einmalige. Das Scheitern bestehe darin, das grundsätzlich nicht zwischen den einzelnen Wahrheitsansprüchen entschieden werden könne. — — —

e) Beim Gottesproblem zeige sich klar die Unmöglichkeit, Transzendenz auf rationalem Wege zu vergegenwärtigen. Nur in Tautologien, Zirkeln, widersprüchlichen Bildern könne von der Transzendenz gesprochen werden. Dieses Scheitern führe zu Gegensätzen im Bezug auf die Transzendenz. In mythischer Form drücke sich das im Glauben an ein gutes oder ein böses Prinzip aus, wie z. B. in der persischen Religion oder bei Jakob Böhme.

Wenn Transzendenz nur in gegensätzlichen Bildern zu denken ist, rühren dann die verschiedenen Aspekte der Transzendenz nur von den einzelnen Denkern oder gehören sie der Transzendenz selbst an? Jaspers neigt dazu sie der Transzendenz beizulegen, obwohl er von ihr als dem "Einen" spricht. Diesen Gedanken von der "Coincidentia oppositorum" formuliert er als Satz vom "Reichtum des Vielen und dem Einen".

f) Der Mensch selbst kommt in Grenzsituationen. Er erleidet den Tod, erfährt das Leid und verstrickt sich in Schuld. Ja, der Mensch scheitert, wenn er sich allein auf sich selbst stellt. "Wo ich eigentlich ich selbst bin, bin ich nicht nur ich selbst" (II, 220)¹⁾. Selbst im Erleben der Freiheit erfährt er jenes nicht völlige "auf sich stehen".²⁾

Auch das existentielle Verhalten könne widersprüchlich sein, ohne daß eine Synthese dieser Verhaltensweisen jemals gelinge: Angesichts des Übels und des Leidens könne der Mensch beim Theodizeeproblem in "Hingabe oder Trotz" Gott gegenüberstehen; Ichbezogen oder Seinsbezogen, könne er sich in "Abfall oder Aufstieg" befinden, ohne eine Haltung stets beibehalten zu können. Man könne weltbejanend und in optimistischer Geisteshaltung

¹⁾ Hier und beim Vollzug des Glaubens tritt ein aktiver Transzendenzbegriff in Erscheinung: Transzendenz kommt mir entgegen, sie ergreift mich. Dies ist nicht im Sinne einer Prädestination, von Ewigkeit her in alle Ewigkeit, gemeint. Was mir jetzt geschenkt wird, kann mir ein anderes mal versagt bleiben. Das Selbstsein ist, wie der Glaube, ein "geschenktsein" in "hohen Augenblicken".

dem "Gesetz des Tages" folgen oder sich in der "Leidenschaft zur Nacht", in Weltverneinung, Pessimismus, Triebhaftigkeit verlieren.

2. Ü b e r w i n d u n g des Scheiterns.

Es erhebt sich die Frage, ob bei Jaspers das "Scheitern" nicht das Ende jeder Metaphysik zur Folge hat, ob "Scheitern" das Letzte oder ein neuer Anfang, ob es nicht doch ein "Verewigen" sein kann (III,236). Jaspers betont, "Scheitern" sei nicht das Letzte, sondern notwendige Bedingung für Seinserfahrung und Seinsverwirklichung. Es sei nur eine Chiffre für mögliche Seinserfahrung: Nicht mit Hilfe der Ratio, sondern in einem inneren Erleben könne man das Sein erfahren. In diesem Sinne ist der eingangs erwähnte Satz zu verstehen, das "Scheitern" sei Ausdruck für eine irrationale Seinserfahrung.

Beispiele für solche "ungegenständliche Erfahrungen" seien z. B. die Bildung von Ideen, ferner die Erfahrung der Grenzsituationen als Grenzsituationen. Denn es gibt für Jaspers Situationen, in denen mit bestimmten Grenzerfahrungen das ganze Sein des Menschen mit überblickt wird. Ob eine Grenzsituation nur als vorübergehende oder als prinzipielle anzusehen ist, sei nur durch den Blick auf das Ganze möglich. Grenzsituationen gebe es nur, wenn man um Sinnzusammenhänge und Vollkommenheit wüßte, denn sonst konnte etwas nicht als Mangel empfunden werden. Grenzsituationen erfahren, heißt deshalb auf Möglichkeiten gerichtet sein, die uns dennoch verschlossen sind.

Das Unendliche, das sich in den Chiffren ankündigt, erscheint, wie Jaspers sagt, im Verhältnis zum gegenständlichen Sein, gleichsam wie das Nichtsein. Dieses "Nichtsein" darf bei Jaspers nicht von vorneherein mit dem absoluten Nichts gleichgesetzt werden, sondern nur als "Nicht-Gegenständlichsein" verstanden werden.³⁾

2) Ein ähnlicher Gedanke findet sich in Pascals "Pensées" in der "Lehre von den zwei Abgründen", dem "Unendlichen" und des "Nichts". Der Mensch erfahre sich als schwebend zwischen diesen zwei Abgründen. Sein Sein sei nicht weniger entfernt vom Nichts als vom Unendlichen. Das Nichts erscheine dem Menschen umso furchtbarer, weil er um seine Unendlichkeit wüßte. Die Widersprüchlichkeit des Menschen konstituiere sich durch die "Berufung des Endlichen durch das Unendliche".

3) Wenn Jaspers sagt, in den Grenzsituationen werde das "Nichts" erfahren, liegt dann nicht erstens ein falscher Begriff des "Scheiterns" und zweitens ein außerhalb des gewöhnlichen Sprachgebrauchs liegender Begriff des "Nichts" vor?
zu 1. In der Erfahrung des "Nichts" findet nämlich bereits ein

Ob es dann als Grund allen Seins oder als "absolutes Nichts" erfahren wird, hänge von meiner Glaubensentscheidung ab. Genaue weil Jaspers das im Scheitern erfahrene Nichts nur als "Nichtgegenständlichsein" versteht, gibt es für ihn eine Möglichkeit, das Scheitern zu überwinden, den Versuch einer irrationalen Seinserfahrung.

3. W a g n i s des Scheiterns.

Damit aber auch das Scheitern wirklich überwunden werden kann, müsse man das Scheitern auf sich nehmen und das Wagnis eines Versuches der Seinserfahrung eingehen. "Amor fati" hieße die Chiffre dafür. Allerdings lehnt Jaspers das "Abenteuer" des Scheiterns ab, das nur ein Wagen um des Wagnisses willen und ein Scheitern um der Vernichtung willen ist. Denn, "Dasein als mögliche Existenz schaudert vor der Gahaltlosigkeit des bloßen Untergangs im Abenteuer." (III,222) Das Wagnis des Scheiterns, wie es Jaspers verstanden haben will, erwacht nicht aus Weltverneinung, blindem Vernichtungswillen oder Resignation, sondern aus dem Versuch die Endlichkeit zu transzendieren.

Peter Must hat in "Ungewissheit und Wagnis" darauf hingewiesen, daß es sich bei Jaspers' "Wagnis des Scheiterns", um kein eigentliches Wagnis, sondern eher um eine Wagnislosigkeit handle!

Die von ihm geforderte Entscheidung sei die "unendliche Vorsicht der Nichtentscheidung" (U, 282 f), weil Jaspers alle Möglichkeiten zwischen Nietzsche und Kierkegaard offen lasse; die Forderung des Philosophen verlange es, daß er sich beide Wege offen halte. "Die Philosophie bleibt ständig im Angesicht dieser

Transzendieren statt, denn vom Nichts kann nur auf dem Hintergrund des Seins gesprochen werden, sowie jeder Nihilismus als metaphysisches System bereits positive Seinsaussagen voraussetzt.

Der Begriff des Scheiterns kann sich deshalb nicht auf das "Scheitern vor dem absoluten Nichts" beziehen. Und in der Tat will Jaspers dieses "Nichts", an das Existenz in den Grenzsituationen stößt, nur als "relatives Nichts" verstanden wissen, als ein "nicht-gegenständlich-sein". Kann dann eigentlich noch von einem echten Scheitern hier die Rede sein?

zu 2. Dieses "nicht-gegenständlich-sein" hat bei Jaspers die Bedeutung von "Übersein (III,47). Er spricht hier auch von einer "Identität von Sein und Nichts" (III,45).

Frage: Warum nennt er dann das "relative Nichts" noch "Nichts", wenn es nur ein "totaliter aliter" beinhaltet?

beiden Glaubensweisen, in die sie sich nicht verwandeln kann, ohne den eigenen Ursprung aufzugeben, die sie aber ebensowenig als gleichgültig oder unwahr ignorieren kann, ohne ihr eigenes Leben zu verlieren, das zugleich in der Fragestellung bleiben muß, um auf echte Weise seiner gewiß zu werden" (VE, 112).

Weil das "Scheitern" bei Jaspers eine bedeutende Stelle einnimmt, liegt die Frage nahe, ob das "Scheitern" nicht als Programm seines Philosophierens aufgefaßt werden kann, zumal er auf den letzten Seiten seiner "Philosophie" sein Werk in den Worten zusammenfaßt: "Nicht durch Schwelgen in der Vollendung, sondern auf dem Wege des Leidens im Blick auf das unberebbittliche Antlitz des Welt-daseins und in der Unbedingtheit aus eigenem Selbstsein in Kommunikation kann mögliche Existenz erreichen, was nicht zu planen ist und als gewünscht sinnwidrig wird: im Scheitern das Sein zu erfahren" (III, 236).

Jaspers geht es letztlich darum, die Selbständigkeit von "Dasein" und "Existenz" zu relativieren, sie als Erscheinung dessen zu begreifen, was zugleich ihr "Nichtsein" und der Ursprung ihres Seins ist. Es geht ihm darum, sie als Geschenk der Transzendenz zu betrachten. So soll auch die Angst den Blick für die Transzendenz öffnen.⁴⁾ "Der Sprung aus der Angst in die Ruhe ist der ungeheuerste, den der Mensch tun kann. Daß er ihm gelingt, muß seinen Grund über die Existenz des Selbstseins hinaus haben; sein Glaube knüpft ihn unbestimmbare an das Sein der Transzendenz" (III, 235).

Man darf allerdings nicht vergessen, daß bei Jaspers auch das "Scheitern" eine Folge seiner philosophischen Grundeinstellung ist. Da in seiner Erkenntnistheorie der Satz von der Subjekt-Objektspaltung, von der Einschränkung der Erkenntnis auf die Erscheinung steht, so muß das Erkenntnisvermögen an dem Problem Welt, Mensch, Gott scheitern.

Wenn man die Konzeption des "Scheiterns" überblickt, kann man feststellen, daß die Weisen des "Scheiterns" gradmäßig verschiedenen sind. Es scheitert nämlich die theoretische Vernunft, um der praktischen Platz zu machen, es scheitert das Denken zugunsten des Existierens, es scheitert das Dasein, um Existenz zu ermöglichen, es scheitert letztlich Existenz in ihrer Aktivität, um ihr Selbstsein als Geschenk der Transzendenz zu offenbaren.

4) Über den Begriff der Angst siehe Seite 78 ff.

Mit dieser Konzeption des "Scheiterns" hat Jaspers auf originelle Weise in Anlehnung an Kant (Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen) und Kierkegaard (das Existieren ist das Tüfteln gegenüber dem Denken), ein Anliegen der dialektischen Theologie, das zwar ein spezifisch theologisches ist, aufgegriffen: die Ohnmacht des Menschen gegenüber Gott und seiner Gnade herauszustellen. Allerdings verflucht Jaspers diese theologische These nicht bis in ihre letzten Konsequenzen. Denn, er mißt, wie schon erwähnt, dem Denken und der Entscheidung des Menschen beim Innwerden der Transzendenz und der Selbstverwirklichung Bedeutung bei.

Zum Schluss sei noch die Frage aufgeworfen; kann hier noch von einem echten "Scheitern" die Rede sein, wenn ein Vermögen Bedeutung gewinnt, indem ein anderes scheitert, wenn praktische Vernunft an Bedeutung gewinnt, insofern theoretische scheitert; oder wenn im Scheitern des Daseins Existenz verwirklicht wird; oder wenn im "Verschwinden der Chiffren" das Sein sich offenbart? Heißt hier nicht "Scheitern" zugleich Vollendung?

II. Der philosophische Glaube im besonderen.

Die Welt wird mit Hilfe der Kategorien, die der Anschauung entstammen, erforscht. Diese Wirklichkeit unterliegt einer notwendigen Gesetzlichkeit. Dadurch daß der einzelne Gegenstand unter ein Allgemeines subsumiert wird, tritt die Individualität in den Hintergrund. Allgemeingültigkeit, Evidenz und eine spezifische Methode kennzeichnen dieses "weltorientierende Denken".

Im Gegensatz zur Welt ist der Mensch als Person das nicht "gegenständlich" erfahrbare Wesen. Seine Erhellung vollzieht sich in den Signalen, die jeweils ihre Erfüllung im Selbstvollzug finden.

Transzendenz wird in den Chiffren erfahren. Eine Deutung dieser Symbole bleibt einer individuellen metaphysischen Erfahrung vorbehalten.

Was versteht Jaspers unter Transzendenz Erfahrung, bzw. unter dem "philosophischen Glauben". Für eine erste Umschreibung des "philosophischen Glaubens" können wir folgende Sätze herausgreifen:

Glaube heißt "das Bewußtsein der Existenz in bezug von Transzendenz" (PG, 27). "Was er (Anm.: der Mensch) im Durchbruch als das Sein und als sich selber ergreift, das ist sein Glaube" (PG, 24). Diese beiden Sätze müssen ergänzt werden durch die beiden anderen: "Ohne Existenz fiele der Sinn von Transzendenz" (W, 79). Keine Existenz ohne Transzendenz. "Der philosophische Glaube ist der Glaube des Menschen an seine Möglichkeit" (PG, 57). In diesen Sätzen zeigt sich, und wir finden in Jaspers Schrift auch keine Gegenbeispiele, daß Glaube, als Terminus dem Bereich des Religiösen entnommen, in keiner Beziehung zur Offenbarung und dem sich offenbarenden Gott steht. Glaube heißt hier nicht mehr: "Ich glaube Gott und seinem Wort". Der philosophische Glaube ist vielmehr ein Transzendieren des Menschen, das Antwort auf die letzten Fragen der Metaphysik, Anthropologie und Ethik sucht. Deshalb ist dieser philosophische Glaube auch keine Hoffnung auf ein von Gott verheißenes Heilsgut.

Er ist vor allem kein Bekenntnis von Inhalten und Sätzen allein, wie ihn noch Kant versteht. Gerade darin liege ein Irrtum der Aufklärung, daß sie das Wesen des Glaubens als "Sammlung verwässerter Abstraktionen" (PG, 83) sehe.¹⁾ Der philosophische Glaube ist bei Jaspers weder ein Akt des Subjekts, noch ein Inhalt allein. Beides ist er in Einem. Er ist ein "Umgreifendes" von Glaubenstiefe und Glaubensinhalt; "in ihm ist untrennbar der Glaube, aus dem ich überzeuge bin, und der Glaubensinhalt, den ich ergreife", "die Fides qua creditur und quae creditur sind eins" (PG, 12). Im folgenden soll der philosophische Glaube nach seiner formalen Seite und nach seiner inhaltlichen Seite erörtert werden.

§ 7 Die formale Seite des philosophischen Glaubens.

Jaspers stellt die Frage nach dem Glauben nicht unmittelbar aus religionsphilosophischem Interesse. Seine Konzeption des Glaubens folgt erstens aus seiner erkenntnistheoretischen Grundposition und zweitens aus seiner Analyse der menschlichen Situation.

1. Erkenntnistheoretische Fragestellung:

Auf gewisse Fragen der Metaphysik: warum ist das Sein und nicht das Nichts?, was ist das Sein?, was ist der Mensch?, was ist die Welt im Ganzen?, worin ist die Unbedingtheit meines Tuns begründet?, kann nach Jaspers' Meinung keine objektive allgemeingültige Antwort gefunden werden. Eine Antwort läßt sich nur aus dem Glauben, und zwar aus einem philosophischen Glauben finden.

2. Anthropologische Fragestellung:

Letztlich geht es Jaspers nicht um reines Wissen, das den Einzelwissenschaften vorbehalten bleibt und das seinen Ausdruck in allgemeingültigen, logisch zwingenden Ergebnissen findet, sondern um das Existieren.

Sein Hauptanliegen ist ein anthropologisches. Er sieht den Menschen, besonders den heutigen, in seiner Endlichkeit und Selbstentfremdung. Er will an ihn appellieren zu seinem Selbst zurückzufinden. Diese Rückkehr sieht Jaspers in der Selbst-

besinnung und aktiven Bezugnahme auf jenes Urverhältnis, das in ihm grundgelegt ist; d. h. Existenz ist ein Zusichselberkommen im Bezogensein auf Transzendenz. Die Entscheidung für die Transzendenz ist zugleich eine Entscheidung über sein Schicksal.

Jaspers greift hier auf Kierkegaard zurück.

a) Im ersten Kapitel von "Die Krankheit zum Tode" antwortet K i e r k e g a a r d auf die Frage: Was ist der Mensch?:

"Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. Das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält... Ein solches Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ein Selbst, muß sich entweder selbst gesetzt haben, oder durch ein anderes gesetzt sein... Ein so abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem Anderen verhält" (K. z. T. 11).

Was will Kierkegaard damit sagen?

Er setzt Verhältnis gleich Synthese. "Synthese ist ein Verhältnis von Zweien". "Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit" (K.z.T. S. 11)²⁾ Gemäß seinem "ewigen Bestandteil" steht der Mensch in Relation zu Gott. Sein Gottesverhältnis ist sein "Unendlichwerden" (K.z.T. S. 26).

Der Sinn von Kierkegaards Existenzdefinition ist der: In dem sich der Mensch als Mensch (als Selbst) in Freiheit gegenüberübersteht, muß er sich, um wahrhaft Mensch zu sein, jenem Gegenüber verantwortlich wissen, von dem er in seiner Freiheit gesetzt ist.³⁾ Das Verhalten zu sich selbst bedeutet seines ursprünglichen Gottesverhältnisses bewußt zu sein, zu ihm Stellung zu nehmen und danach zu leben.

1) Aber auch Jaspers kann nicht umhin auf jede inhaltliche Aussage zu verzichten.

2) Kierkegaard erinnert hier an Pascals Sicht des Menschen als Paradox zwischen Nichts und Unendlichem.

3) Kierkegaard umreicht hier keine statische Definition des Menschen. Bei ihm tritt überhaupt die ontologische Fragestellung in den Hintergrund.

Deshalb kann schließlich Kierkegaard sagen, "das Selbst ist die b e w u ß t e S y n t h e s e von Unendlichkeit und Endlichkeit,...deren Aufgabe es ist, sich selbst zu wahlen, was sich nur durch das Verhältnis zu Gott verwirklichen läßt... Doch ist ein Selbst in jedem Augenblick, den es da ist, im Werden, denn das Selbst "κατὰ ὄντα" ist nie wirklich da, es ist nur das, was werden soll" (K.z.T. 24)

In dieser Synthese von Endlichkeit und Unendlichkeit, so sagt Kierkegaard weiter, sei ein Mangel an Gottbezogenheit und auch ein Mangel an Endlichkeit denkbar. Ein solches Mißverhältnis nennt er Verzweiflung. "Die Formel, die den Zustand des Selbst beschreibt, wenn die Verzweiflung ganz ausgerottet ist, lautet: Im Sich-Verhalten-zu-sich-selbst und im Es-Selbst-sein-Wollen gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzte" (K.z.T. 12). Dieses Sich-Gründen in Gott und das Wissen um die Transzendenzbezogenheit heißt bei Kierkegaard "G l a u b e n". Primär ist dieser Glaube eine existentielle Bestimmtheit (Glaube ist Sein), während das kognitive Element nicht den Charakter des Rationalen hat. Ja, "Glaube heißt gerade den Verstand verlieren, um Gott zu gewinnen." (K.z.T. 31) Dieser Glaube ist seiner Gestalt nach ein dialektischer, denn der Glaubende sieht, menschlich gesprochen, in seinem Tun und Wollen seinen Untergang, aber er glaubt trotzdem, weil er in dem Bewußtsein lebt, daß für Gott alles möglich ist, und so stellt er es ganz Gott anheim, wie ihm geholfen werde.

Zusammenfassend können wir sagen, für Kierkegaard ist die Gotteserfahrung und das Bewußtsein, daß für Gott alles möglich, eine G l a u b e n s g e w i ß h e i t . Sie ist verbunden mit der Menschenidee, daß das wahre Menschsein nur in der Beziehung zur Transzendenz zu finden ist. Ob bei dieser Konzeption ausschließlich die christliche Offenbarung Pate gestanden, ist eine andere Frage, und kann in diesem Zusammenhang nicht näher geklärt werden.

Karl Jaspers hat manchen Gedanken von Kierkegaard übernommen, ihn aber von seinem christlichen Hintergrund abgehoben. Während man bei Kierkegaard noch von einer "Existenztheologie" reden kann, so bei Jaspers nur noch von einer "Existenzphilosophie".⁴⁾

b) Große Ähnlichkeit weist Jaspers' anthropologische Betrachtungsweise des Glaubens mit der Kierkegaards auf. In der Einleitung zum ersten Band seiner "Philosophie" weist er selbst auf das Gemeinsame hin. Fast wörtlich stimmen beide Beschreibungen des Selbst überein. Kierkegaard: "Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem anderen verhält, der das ganze Verhältnis gesetzt hat". (K.z.T. 11)

Jaspers: "Existenz ist, was sich zu sich selbst verhält und darin zu seiner Transzendenz verhält" (I, 15). Oder: "Ich bin Existenz nur in eins mit dem Wissen um Transzendenz, als die Macht, durch die ich eigentlich ich selbst bin". (VE, 43)

Da Jaspers' Transzendenzbegriff schillert,⁵⁾ hieße es ihn an dieser Stelle mißverstehen, Transzendenz nur für das Tiefste im Ich zu halten. Transzendenz ist verschieden von der Existenz, die auch ihrerseits zum Bereich des "An-sich-Seienden" gehört. Der Sinn dieser Stellen ist dann dieser: In meiner "Transzendenz" soll eine Berührung mit der absoluten Transzendenz stattfinden. Existenz und Transzendenz sind heterogen und auf einander bezogen; in der Frage nach dem Menschen kann von Gott nicht abgesehen werden und in der Frage nach Gott ist es von Bedeutung, wer die Frage stellt.

Man geht nicht fehl, wenn man die Transzendenzbezogenheit direkt als G o t t b e z o g e n h e i t interpretiert, zumal Jaspers in seinen späteren Werken für die Transzendenz die Bezeichnung "Gottheit" und "Gott" gebraucht.⁶⁾

4) vgl. J.B. Lotz, Existenzphilosophie und Christentum, S. 1

5) Näheres S. 34 f

6) Daß sich das Verhältnis von "Existenz und Transzendenz" auch im Thomistischen Denken nachweisen, sich aber im Participatio-Gedanken vertiefen läßt, hat B. Welte in einer tiefgreifenden Untersuchung nachzuweisen versucht. (in Symp. S. 150 ff)

In Thomistischer Sicht liege die Tiefe des Ursprungs menschlicher Existenz in seiner Geistnatur. Als Person sei er kraft des "Intellectus agens" grenzenlos auf das Sein gerichtet, selbst schlechthin unendlich. In dieser sozusagen endlichen Unendlichkeit nehme er nur am unendlichen Sein teil. So ist also "das göttliche Sein selbst das Einzige, das in das Innerste, in das Selbst der anima intellectualis eintreten kann, weil diese Innerlichkeit gerade aus diesem Eintreten entspringt: 'nulla... substantia creata coniungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora nisi solus deus' (ScG III, 88)" (B. Welte, in Symp. S. 153).

Die Transzendenzerfahrung gehört für Jaspers wesentlich zum Sein des Menschen. Sie vollzieht sich hauptsächlich in in Akten des Glaubens und der Liebe und in der Gewissensentscheidung.⁷⁾ Im Gegensatz zum "Bewußtsein überhaupt", dem gegenständliche Erkenntnis zukomme, bezeichnet Jaspers jene Weisen, in denen Seinserfahrung möglich ist, als "absolutes Bewußtsein".

3. Arten "absoluten Bewußtseins".

Für unsere Fragestellung genügt es, auf die Bedeutung von Glaube und Liebe in Jaspers' Metaphysik hinzuweisen.

a) Jaspers sieht in der L i e b e einen Grundakt des Geistes, nicht so sehr eine Sonderbetätigung des Strebevermögens. Er bewegt sich hier auf dem Boden augustinischer Tradition. Im Unterschied zur aristotelisch-thomistischen Tradition, hat hier Liebe den Primat gegenüber der Erkenntnis. Hier bedeutet Liebe: Erkenntnis. Der Descartes'sche Satz müßte hier heißen: "amo ergo sum" und "Credo ergo sum".

Das Wort Liebe hat in Jaspers' Werk mehrfache Bedeutung: "Interesse nehmen für etwas", "Liebe zum Du", "Liebe zur Transzendenz". Nur den Liebenden öffnen sich die Augen für die Wirklichkeit der Transzendenz, nur in der Liebe werden die Dinge transparent.⁸⁾

Die Liebe ist es, die den Glauben hervorbringt, der als "ausdrücklich bewußte Seinsgewißheit der Liebe" definiert wird. (II, 279) Der Glaube kann aber wiederum die Liebe beseelen (ebd)

b) Weil der philosophische G l a u b e einerseits seinen Ausgang von der Welt nehme, sich gewisser Methoden bediene, nicht ohne Denken nach Klarheit strebe und andererseits von

zu ⁶⁾ Bei Henri de Lubac findet sich ein ähnlicher Gedanke von der Transzendenzbezogenheit des Menschen. Er spricht von einer "natürlichen Finalität" des Menschen auf Gott hin, die den Kern aller Gottesbeweise bilde. (in, Vom Erkennen Gottes, in, Somp. II, 1949, S. 211)

⁷⁾ Jaspers sieht auch in der Phantasie eine Weise des "absoluten Bewußtseins". Eine Erörterung dieses Phantasiebegriffes würde sich allzusehr auf den Bereich des Psychologischen ausweiten und unsere Fragestellung wesentlich überschreiten.

⁸⁾ Zur Klärung geistesgeschichtlicher Zusammenhänge wäre es interessant, Parallelen zu Augustinischem Gedankengut, zu Giordano Brunos "heroischer Weltliebe", zu Spinozas "amor intellectualis dei", zu Pascalschen und Schellerschen Gedanken aufzuzeigen, von denen Jaspers zweifellos beeinflusst ist.

einem ursprünglichen Erleben beseelt sei, kann beim philosophischen Glauben eine äußere Seite (die Welthaftigkeit und das rationale Element) und eine innere Seite (das ursprüngliche Innwerden) unterschieden werden.

Die ä u ß e r e S e i t e des philosophischen Glaubens. Jaspers sagt: "Der philosophische Glaube ist der Glaube des denkenden Menschen, der jederzeit das Merkmal an sich hat, daß er im Bunde mit dem Wissen ist" (PG, 13). Weil das Bewußtsein ohne irgend eine Art sinnlicher oder geistiger Anschauung keine Inhalte gewinnen kann, müsse er "im Bunde mit dem Wissen" sein. Der notwendigen sinnlichen Anschauung entspreche auf der Objekt-Seite, daß der philosophische Glaube, der das Sein als letztes Ziel hat, von der empirischen Welt seinen Ausgang nimmt. Wie Existenz sich nur in der Welt verwirklichen könne, so könne Transzendenz nur durch ihre Erscheinung erfahren werden; der Glaube ist "Lesen der C h i f f r e n".⁹⁾

Jaspers wendet sich gegen die Weltlosigkeit Kierkegaards, der nur eine "Begegnung des einsamen Selbst mit den alleinigen Gott" kenne.

In diesem Punkt scheint sich der philosophische Glaube wesentlich von der "mystischen Schau" abzuheben. Dem mystischen Menschen erscheint das Sein, indem er sich von der Welt löst und sein zeitliches Bewußtsein auslöscht.

Die i n n e r e S e i t e des philosophischen Glaubens. Weil das Denken an der Transzendenz scheitert, könne sich die Seinsgewissheit nicht auf die Ratio gründen.¹⁰⁾ Im Glauben macht sich aber über die "Selbstaufhebung des Denkens" hinaus eine andere Weise des Seinerfahrung geltend.¹¹⁾

9) Paul Ricoeur verweist auf ähnliche Nähe zwischen Jaspers' Chiffren und Spinozas "Erkenntnis dritter Art", die gegenüber der "Erkenntnis zweiter Art" nichts Neues erkenne, aber alle Dinge und das Selbst in Gott erblicke: "Je mehr wir die Einzeldinge erkennen, umso mehr erkennen wir Gott" (Ethik, V, 24).

10) Hier liegt offensichtlich ein Widerspruch vor: Einerseits heißt es, der Glaube sei "im Bunde mit dem Wissen", und andererseits, daß das Denken an der Transzendenz scheitere, daß das Glaubenserlebnis ohne "imanente Kriterien" sei. (W, 82) Wenn auch Jaspers sagt, der Glaube sei nicht begründbar, im Sinne von rational erzwingbar, so können trotzdem Motive angeführt werden, die ihn nicht erzwingen, wohl aber zu begründen vermögen. Jaspers spricht von "nicht begründbar" im Sinne von nicht "erzwingbar".

11) Über die positive Funktion der Erschütterung, siehe § 10, die psychologische Seite des Glaubens.

Jaspers sagt ausdrücklich, daß es hier auf einen "Sprung" ankomme (E. 8). Es sei notwendig, daß der Mensch an die Grenzen seines Denkens stoße, um im Nichtwissen, in freier Entscheidung zur Gewißheit des Seins zu gelangen.

Schon bei der Erörterung der "Chiffren" sind wir auf jenes Innwerden, dem die Dinge transparent erscheinen können, gestoßen. (Siehe Seite 45 ff)

Wie ist dieses Innwerden der Transzendenz, das das Chiffrelesen beseelt, das allen Gottesbeweisen überlegen sei, zu beschreiben?

Jaspers will es nicht als "Gefühl" oder "Illusion" betrachtet wissen. Glaube habe das Merkmal der Spontaneität, der Unmittelbarkeit. Hier handelt es sich aber nicht um eine unmittelbare Einsicht, wie bei den Axiomen der Aristotelischen Logik: dem "Kontradiktions- und Identitätsprinzip" und dem Satz vom "Ausgeschlossenen Dritten".

Wenn Jaspers an anderer Stelle von der Existenz als "Geschenk der Transzendenz", bzw. von einem "Entgegenkommen der Transzendenz", ferner von "Liebe und Glaube als Geschenk" der Transzendenz spricht, gleicht dann dieses Innwerden nicht

Augustins "Illuminatio"? Einen ähnlichen Gedanken trägt auch Soeren Holm vor:¹²⁾ Er meint, diese ursprüngliche Erfahrung könne auf eine Offenbarung oder Inspiration zurückgehen. Er gibt auch zu, daß diese Lösung die leichteste sei, daß wir aber den göttlichen Ursprung dieser Gedanken nicht beweisen können. Auch über das "Wie" dieser Offenbarung müßte ebenfalls schweigend hinweggegangen werden.

Diese Deutung stößt aber gerade im Hinblick auf Jaspers' Selbstverständnis des philosophischen Glaubens auf Schwierigkeiten. Auf den ersten Seiten des "philosophischen Glaubens" weist er ausdrücklich darauf hin, daß sich sein Weg neben Offenbarungsreligion und Wissenschaftspositivismus dahinziehe.

Die Transzendenzerfahrung erwächst bei Jaspers aus einer Existenz Erfahrung und hat den Charakter eines Postulates: "Existenz ist sich bewußt, daß sie als schlechthin eigenständig ins Leere sinken müßte... Sie bewährt ihre Möglichkeit nur, wenn sie sich in der Transzendenz begründet weiß. Sie verliert ihre Offenheit für ihr eigenes Wesen, wenn sie sich für das eigentliche Sein hält. (III,4)¹³⁾

¹²⁾ Soeren Holm, Jaspers' Religionsphilosophie, Schillp, S. 661.

In diese Seinserfahrung spielt letztlich eine persönliche Stellungnahme herein: ja, die ganze Persönlichkeit schwingt mit. Deshalb ist auch die Liebe "Selbsthingabe" und "absolutes Vertrauen" in den Grund des Seins. Auch vom Glauben spricht Jaspers als dem "Vertrauen in den Grund des Seins", der "unzerstörbaren Hoffnung" (II,281), einer Entscheidung, die von "Verantwortung" getragen sei.

So ist der Glaube nicht allein das Bewußtsein um die Transzendenzbezogenheit, sondern eine aktive Bezugnahme auf dieses Existenzverhältnis. ¹⁴⁾ Ich glaube, wenn ich mein Sein in die Transzendenz gründe. Somit gilt auch für den philosophischen Glauben der Kierkegaard'sche Satz, auf den Jaspers verweist (VE,44), "Glaube ist Sein". Ja, Glaube sei die eigentliche und einzige Existenzweise des Menschen. "Was er (Anm.: der Philosophierende) als das Sein und als sich selbst ergreift, das ist sein Glaube." (PG,24) ¹⁵⁾

4. E i g e n s c h a f t e n des philosophischen Glaubens.

Jaspers faßt den philosophischen Glauben wesentlich dynamisch, als fortwährendes Suchen des Seins. Die Seinsgewißheit kann niemals Dauerzustand sein. Sie sei ein Abbild menschlicher Existenz. ¹⁶⁾

¹³⁾ In diesen Zusammenhang gehört auch Jaspers' Hinweis: Wie gedanklich das Endliche als Endliches, ohne das Unendliche nicht denkbar sei, so sei das Endlichkeitsbewußtsein der Existenz als Offenbarwerden des Unendlichen zu verstehen (W,175). Dieser Gedanke findet sich schon bei Augustinus und Descartes: Wenn wir unvollkommenes denken wollen, müssen wir das Vollkommene voraussetzen. "Der Begriff des Unendlichen geht dem Endlichen vorher" (Meditationes III, 28).

Daß die Grenze des Immanenten erst im Hinblick auf die Transzendenz erfahren werden kann, darauf verweist Jaspers schon bei der Frage der Grenzsituation.

¹⁴⁾ Die enge Verbindung von Seinserfahrung und existentiellem Transzendieren, verweist auf die enge Beziehung, die zwischen Ethik, Metaphysik und Erkenntnistheorie besteht.

¹⁵⁾ Wenn aber der Glaube nur als existentielle Haltung möglich und die eigentliche Existenzform des Menschen darstellt, und wenn ferner nur wenige Menschen, wie z. B. Sokrates, Boethius, Bruno als die Existierenden gelten können, dann kann wohl der philosophische Glaube nur für eine Minderheit vollziehbar sein, wobei doch Jaspers zu Beginn seiner Schrift ("Der Philosophische Glaube") eine für alle Menschen mögliche Lebenshaltung aufzeigen will.

¹⁶⁾ Existenz sei kein endgültiges, fertiges Sein, sondern sei nur in den Augenblicken ihrer unbedingten Entscheidung; der Mensch als freies Wesen gewinne nie "Bestand"; "er ist, indem es sich erwirbt, und hört auf, wenn er als geworden, beständig sein möchte" (III,227).

Wie das Selbstsein, so würde dieses Seinsbewußtsein nur in "hohen Augenblicken" aufbrechen.¹⁶⁾ Weil auch der Glaube mit dem inneren einmaligen Erleben in so enger Beziehung stehe, und weil von der Transzendenz nicht in gegenständlicher Form gewußt werden könne, deshalb konnten Glaubenserlebnisse nicht in allgemeingültigen Sätzen "fixiert" werden. Eine solche "Fixierung" stünde einem freien Selbstvollzug im Wege, denn Existenz stehe immer neuen Möglichkeiten gegenüber. Darin bestehe auch die Einmaligkeit des philosophischen Glaubens, daß er stets von neuem errungen werden müsse. Angepaßt an die einmalige Situation des Menschen gewinne der philosophische Glaube den Charakter des "Schwebenden". (PG 21) Es tritt ein eigenartiges "Schweben" zwischen der Unentschiedenheit der Aussage und der erlebten Wirklichkeit ein. Ja, im philosophischen Glauben soll gerade jede feste Antwort vermieden werden. Wenn man noch Jaspers' These von der "Vielseitigkeit der Chiffren" mitberücksichtigt, dann wird man ihm den Vorwurf nicht ersparen können, daß er mit dem Begriff des "Einmaligen" ("Geschichtlichen") und des "Schwebens" relativierenden Tendenzen Vorschub leistet. Gerade gegenüber dem "Chiffresein" metaphysischer Aussagen, das Jaspers so sehr betont, muß doch das Ringen um die begriffliche Aussage dessen, was ist, als erstes, wenn auch nicht als einziges Anliegen der Philosophie betrachtet werden. Wo aber auf alle Begrifflichkeit verzichtet wird, wo die Begriffe selbst zu Chiffren werden, die auch durch andere ersetzt werden können, liegt die Gefahr nahe, daß alles ins Schwanken gerät.¹⁷⁾

¹⁶⁾ Gegen die Augenblickshaftigkeit des philosophischen Glaubens und die Punktualität der Existenz erhebt sich die Frage: Warum vermag Existenz nur in "hohen Augenblicken" wirklich sein, zumal ein solches Dasein zwischen Vergangenheit und Zukunft als punktuell nicht faßbar ist? Ferner, was vermag die Transzendenzerfahrung zunichte zu machen, gleichsam als ob sie nie dagewesen wäre? Auf diese Fragen findet sich bei Jaspers keine befriedigende Antwort.

Schließlich, wenn die Glaubensentscheidung nur als Augenblicke Entscheidung gesehen wird, dann scheint hier der Ausdruck "G l a u b e n s e n t s c h e i d u n g" zumindest nicht glücklich gewählt. Denn gerade im Glauben handelt es sich um eine Entscheidung, die keineswegs nur ein spontanes Ergebnis ist, sondern sich oftmals nur in langem Ringen verwirklicht. Eine solche Entscheidung ist nicht nur für den gegenwärtigen Augenblick getroffen, sondern wesentlich auf die Zukunft gerichtet. Echter Glaube ist weder in einem Augenblick, noch für einen Augenblick ausschließlich zu vollziehen.

¹⁷⁾ Siehe auch S. 49 über die Möglichkeit einer objektiven Metaphysik und S. 29 die Relativität metaphysischer Wahrheit.

Wenn auch die Einmaligkeit des philosophischen Glaubens darin besteht, daß er, wie Jaspers sagt, „jeweils von neuem vollzogen werden müsse, so baue er dennoch auf den philosophischen Leistungen der Vergangenheit auf. Er stene in der "Überlieferung". Auf die Frage: Warum glaubst du?, komme die Antwort, die schon Kierkegaard gegeben: Mein Vater habe es mir gesagt! Wesentlich sei, daß der Glaube nicht in einem "Sicherheitsgefühl" von einer Institution (er meint die Vorlage der Dogmen durch die katholische Kirche) übernommen werden dürfte, sondern in persönlicher Entscheidung angeeignet werden müßte. Diese Aneignung könne Auswahl und Ablehnung der Tradition bedeuten. "Der philosophische Glaube steht der Überlieferung der Philosophie, aber nicht im Gehorsam, **wenn auch mit Ehrfurcht** gegenüber. Denn... nirgends ist die Wahrheit fertig da... nirgends in der Zeit ist schon die 'philosophia perennis' gewonnen" (PG, 22 ff).

Gewiß, so kann man Jaspers antworten, gibt es einen Fortschritt an Wahrheitserkenntnis, aber, was einmal als wahr erkannt ist, kann nicht mehr als falsch behauptet werden, außer es lag ein Irrtum vor.

Wenn man die formale Seite des philosophischen Glaubens in ihrer Gesamtheit überblickt, lassen sich folgende polare Gegensätze und Antinomien herausgreifen. Jaspers spricht auch von einer "dialektischen Form" des philosophischen Glaubens. Das Wort dialektisch hat hier die Bedeutung von antinomisch.

Mit Kierkegaard sieht Jaspers in der Einmaligkeit das Charakteristische des philosophischen Glaubens. Diese einmalige Seinserfahrung vollziehe sich in der Vermittlung durch die Überlieferung und durch das Denken. Wie aber das Verhältnis von Tradition und einmaliger existentieller Erfahrung, von Wissen und Glauben zu verstehen ist, bleibt ungeklärt. Jaspers mißt zwar dem Wissen nur vorbereitende Funktionen zu, betont aber zugleich, daß der Glaube weder wißbar noch beweisbar sei.

Wenn nun Jaspers betont, daß der philosophische Glaube nicht mit der "Unio Mystica" gleichgesetzt werden dürfe (Anm.: "Verläßt der Glaube die Welt, so hört er auf. Er verliert sich in der "Unio Mystica" mit dem Sein. Wo ich mich und die Welt preisgebens mit der Gottheit mich eine, selbst Gott werdend, glaube ich nicht mehr (4I, 289).), und wenn er im Gegensatz dazu immer wieder auf diese innere Seinserfahrung verweist, dann scheint sich hier doch wieder ein mystischer Zug eingeschlichen zu haben.

In dieser einmaligen Seinserfahrung tritt zudem eine polare Spannung von Aktivität und Passivität zutage. Glaube und Liebe seien, wie das Sein des Menschen selbst, sowohl auf persönliche Aktivität als auch auf ein "Geschenk der Transzendenz" zurückzuführen. Jaspers versucht nicht dieses "Kierkegaard'sche Paradoxon" von Freiheit und Gnade zu lösen.

Schließlich heißt es bei Jaspers einerseits, der Glaube könne nicht in allgemeingültigen Sätzen Ausdruck finden, andererseits aber bekennt er sich gerade zu solchen Sätzen. Er sagt aber nicht " I c h kann philosophische Glaubensgehalte aussprechen in Sätzen wie... ", sondern " m a n kann... " (PG 28).

Der Glaube könne nie zur Ruhe gelangen; Glaube und Unglaube wechseln. "Der Glaube zieht sich zurück auf ein Minimum an der Grenze des Unglaubens" und gewinnt von hier aus eine neue Tiefe. (PG 21)

Die tiefste Dialektik besteht aber darin, wenn es bei Jaspers heißt, es sei vornemlichste Aufgabe des Menschen Existenz zu werden, um zur Existenz zu kommen, müßten wir transzendieren. Aber daran scheitern wir.

§ 8 Die inhaltliche Seite des philosophischen Glaubens.

Es ist die Frage, ob Jaspers aufgrund seiner Prämisse von der Unfähigkeit den Glauben in Sätzen zu bekennen (PG,15) überhaupt noch inhaltliche Glaubensaussagen machen kann.

Aber im Gegensatz zu den Stellen, an denen es heisst, dass es die Redlichkeit der Philosophie verlange jede Möglichkeit offen zu halten heisst es gerade hier (bei der Erörterung der inhaltlichen Seite), im Philosophieren dürfe das Nichtwissen nicht ausgenutzt werden, um sich jeder Antwort zu entziehen (PG,32).

Im Hinblick auf diese Aporien liegt die Frage nahe, welches Ziel Jaspers vorschwebt, wenn er sagt, seine Vorlesungen seien "durchgehends ein Versuch den Nihilismus abzuwehren", denn er rede von Gott? (PG,105). Die Fortsetzung dieser Stelle ist sehr aufschlussreich für die Motive dieses Versuches: "Ich habe nichts zu verkündigen. Es bleibt der Anspruch an den Hörer, dass dieser aus seinem eigenen Wesen prüfe, den Sätzen des Vortragenden nicht einfach folge, vielmehr sie bestenfalls zum Anlass nehme für eigene Vergewisserung" (ebd). Deshalb ist gewissermassen auch Jaspers Haltung gegenüber einer ernsthaften Erfahrung des Nichts, wenn man den Ausdruck wagen will, tolerant. Denn der Nihilismus sei unwiderlegbar, wie kein Glaube beweisbar (PG,104). Er übersieht aber damit, dass es ungleich schwieriger ist konsequent einen Nihilismus zu vertreten, als einen Glauben zu begründen.

Schon in seiner "Philosophie", an der Stelle, an der die Weisen des "absoluten Bewusstseins" :Glaube, Liebe, Phantasie, Gewissen, eingeführt werden, deutet Jaspers schon philosophische Glaubensgehalte an, die er im "Philosophischen Glauben" und in der "Einführung in die Philosophie" endgültig formuliert.

1. G o t t i s t .

Die Feststellung "Gott ist" ist Ausdruck eines philosophischen Glaubens. Die Entscheidung zwischen Pantheismus und Theismus, "ob ich das Weltganze für das Sein an sich, die Natur für Gott halte, ... oder ob ich den Grund der Welt und meiner selbst in einem Ausserweltlichen suche", mache den tiefsten Unterschied

des Glaubens. Gott könne aber nicht bewiesen werden; "ein bewiesener Gott sei kein Gott" (PG,28).

Jaspers hat recht, wenn er sagt, dass für Kant Gottesbeweise mit Hilfe der theoretischen Vernunft unmöglich sind. Er hat auch recht, wenn er sagt, dass Gottesbeweise nicht die Evidenz haben, wie der Beweis, dass sich die Erde um die Sonne drehe und der Mond eine Rückseite habe (PG,28).

Eine Gottesgewissheit, mag sie auch noch so keimhaft sein, sei Voraussetzung, nicht Ergebnis des Philosophierens. Nur wer von Gott ausgehe, könne ihn suchen (PG,29). Diese Grunderfahrung hängt mit jener von der Endlichkeit und Unvollendbarkeit des Menschen, und mit jener, dass der Mensch erst durch seine Beziehung zur Transzendenz zum vollen Selbst gelangen kann, aufs engste zusammen. Gott wird in seiner Beziehung zu mir erfahren. Deshalb stehen auch für Jaspers die beiden Sätze, die in der "Einführung in die Philosophie" als Glaubensinhalte angeführt werden, mit jener Glaubenserfahrung, dass Gott ist, in engstem Zusammenhang:

"Der Mensch ist endlich und unvollendbar" und

"der Mensch kann in der Führung durch die Transzendenz leben"
(EP,81)

Konsequenterweise müsste es hier allerdings heissen, der Mensch kann n u r in der Führung durch die Transzendenz leben.

W a s aber Gott ist, das sei wohl ins Unendliche zu erörtern, mit Negationen zu umschreiben, aber nie adäquat zu fassen. Gott ist für Jaspers wie für Kant der unbekannte Gott. Es lasse sich auf ihn weder die Kategorie des Objekts, noch die des Subjekts anwenden. Das bedeute, dass von ihm nicht einmal das Personsein ausgesagt werden könne. Selbst wenn man Transzendenz nur als das "Eine" denken würde, hätten sich doch wieder die Kategorien eingeschlichen.

Mit Recht weist Bernhard Welte darauf hin, dass Transzendenz in dem Ansätze von Karl Jaspers in einer gewissen Weise unterbestimmt, insofern sie ohne deutliche Gestalt ist, und dass der phänomenale Bedeutungsgehalt "Gott" offensichtlich nicht erreicht wird, wenn er auch immer vorschwebt. Jaspers sei sich auch dessen durchaus bewusst, dass eine solche Transzendenz im geschichtlichen Zeitdasein etwas Verschwindendes sei, und dass eben darum die philosophische Seinsvergewisserung nach der Religion als ihrem anderen Pol rufe, durch den allein ihr wesentlicher Gehalt in der Geschichte bewahrt würde.¹⁾

Liegt diesen Sätzen Weltes nicht der Gedanke zu Grunde, dass sich für Jaspers die Notwendigkeit der persönlichen Glaubenserfahrung dringlicher denn je erweist, weil sich das geschichtliche Bewusstsein der Gegenwart nicht mehr auf einem religiösen Hintergrund spiegelt, wie es im Mittelalter der Fall war. Dass gerade die Existenzphilosophie, auch die Karl Jaspers', aus einer religiösen Krise entstand, hat Aloys Wenzl in einer tiefgreifenden Untersuchung aufgezeigt.²⁾

Ähnlich wie Max Scheler betont Jaspers, dass jedem "Beweggang" eine Gotteserfahrung vorangehen müsse, (Transzendenz muss schon gegenwärtig sein, wo ich sie suche / PG,29), und dass zwischen dem philosophischen Gottesbegriff und dem religiösen ein Unterschied besteht ("dass das Udenkbare die Gottheit sei, ist in dem Gedanken, der im Nichtdenken scheitert, als solchem nicht schon gedacht" / III,66).

Jaspers rührt hier an das religionsphilosophisch-metaphysische Problem der Gottesbeweise, wie es schon in jedem Schlusssatz der "quinque viae" auftritt, wenn Thomas aus dem philosophischen Begriffen "erstes Bewegendes", "erste Ursache", "absolut notwendiges Sein" usw. die Schlussfolgerung zieht: "et hoc omnes intelligunt Deum", bzw. "et hoc omnes Deum narrant", "et hoc dicimus Deum".

Gottlieb Söhnngen hat auf dieses Problem bei Thomas hingewiesen. Für Thomas, so meint Söhnngen, ist dieser Schlusssatz "et hoc omnes intelligunt Deum", selbstverständlich, weil er Theologe und religiöser Mensch ist und weil er sodann das Problem, das

1) B. Welte, der philosophische Glaube ..., Symp.S.184.

2) A. Wenzl, Fundamentalontologie ..., Sitz.Ber.d.Bay.Akad.

das sich in jenem Schlußsatz versteckt, nicht sah und zu seiner Zeit auch noch nicht sehen konnte.³⁾ Denn "es ist kein metaphysisches Problem mehr, sondern ein religionsphilosophisches und die eigentümlich religionsphilosophischen Fragestellungen im Unterschied zu den theologisch-metaphysischen Fragestellungen sind recht jungen Datums" ⁴⁾

Söhnngen verweist hier, allerdings mit einer kritischen Einschränkung auf Max Scheler und Heinrich Scholz, die dieses Problem schon gesehen hätten.

Die religiöse Benennung eines metaphysischen Begriffes, der Übergang von der metaphysischen, in die religiöse Ordnung könne nicht aus dem metaphysischen Gehalt der Gottesbeweise erfahren werden, sondern aus der religiösen Glaubenserfahrung ... Dies würde besagen, dass ein Gottesbeweis die in der religiösen Erfahrung vorgesehene Begegnung mit Gott immer nur von aussen stützen, aber nicht von innen erst diese Bewegung aufbauen könnte in ihrem religiösen eigentümlichen Gehalt (Einn. S. 157).

Rein äußerlich gesehen stellt auch Jaspers das Gottesproblem in eine metaphysisch-existentielle Ordnung. Dies tritt hauptsächlich in der Dreiteilung der "Sprache der Chiffren" in Erscheinung. Er kennt allerdings die Gliederung in vorwissenschaftliche Gottesgewissheit, eigentlichen Beweisgang und metaphysisch-religiösen Überschritt im einzelnen nicht. Die Theorie der "Chiffren" und die Dreiteilung der "Sprache der Chiffren" hat gewisse Ähnlichkeit mit diesem Dreischritt.

a) die vorwissenschaftliche Gottesgewissheit kommt bei Jaspers durch jenes ursprüngliche, innere Erleben zustande. Er nennt sie auch "erste Sprache der Chiffren".⁵⁾

b) Das Operieren in der metaphysischen Ordnung, das Mittelstück der Gottesbeweise, ist allerdings nicht mehr wie bei Thomas oder J.H. Newman, ein Erschliessen mit Hilfe der theoretischen Vernunft, obwohl es Aufgabe des Philosophen sei diese ursprüngliche Erfahrung gedanklich zu durchdringen und zu klären.

3) Auch Bernhard Welte hat diese Problematik bei Thomas aufgegriffen und in Beziehung zu Karl Jaspers gebracht. "Thomas verweist für die Gleichsetzung der philosophischen mit der religiösen Bestimmung auf die Omnes, d.h. auf das ihn selbst umfassende geschichtliche Bewusstsein seiner Zeit, das er bejahte und in welchem er sich verwurzelt wusste. Von dieser seiner geschichtlichen Situation aus hatte er keinen Anlass das hier liegende Problem theoretisch auszuarbeiten." (Symp S.14)

4) G.Söhnngen, in "Einheit in der Theologie", S.156 ff).

5) Siehe Seite 47 f.

Die Gottesbeweise dürften aber nur als Chiffren betrachtet werden. Nichtsdestoweniger seien sie "hinfällig", insofern sie von einem ursprünglichen Seinserlebnis getragen seien. Desgleichen seien religiöse Dogmen und Offenbarungen nur für jenes ursprüngliche Erleben relevant.

c) In dieser existentiellen Erfahrung liegt für Jaspers schon das "Schlußstück der Gottesbeweise", hier vollzieht sich schon der Überstieg vom "Undenkbaren" zum Gottesbegriff, der Übergang von der philosophischen Terminologie zur "theologischen". Da für Jaspers aber eine religiöse Erfahrung nur als ursprünglich-existentielle legitim sein kann, hat bei diesem letzten Überstieg wiederum das Erleben das Übergewicht.

Zum Schluss erhebt sich die Frage, ob in jenem Innwerden nun tatsächlich eine Berührung mit der Transzendenz stattfindet. Hier trifft das zu, was für alle inneren Erlebnisse, wie auch für die Unio Mystica, zutrifft, dass sie eigentlich nicht widerlegt werden können. Selbst in widersprüchlichen Seinsaussagen, Tautologien und Zirkeln, die gewöhnlich als Kriterien der Unechtheit des Erlebens gelten, kann für Jaspers ein echtes Seinserleben stattfinden. Trotz subjektiver Gewissheit liegt eine objektive Unentscheidbarkeit vor.

2. Es gibt die unbedingte Forderung.

Die unbedingte Forderung gleicht Kants kategorischem Imperativ. Für Jaspers gibt es ein "Unbedingtes", das nicht "durch Gewohnheit, Überlieferung und Gehorsam" entstanden ist (PG, 32). Das Sittengesetz hat für ihn apriorische Gültigkeit, und das sittliche Handeln ist frei und autonom. Die Erfahrung dieses Sittengesetzes sei aber "nicht Sache des Erkennens, sondern Gewalt des Glaubens", "denn unser endliches Dasein findet nur ins Endlose Bedingungen" (PG, 30).

Wie Kant ist der kategorische Imperativ eine unmittelbare Erfahrung eines Sollens, als solche unbedingt verpflichtend, allgemeingültig und formal. Für Jaspers dagegen ist sie zwar unbedingt verpflichtend aber nicht allgemeingültig und nicht rein formal. Das Sollen, das an mich ergeht lautet: Existenzwerden. Wie Kant ist Jaspers auch der Ansicht, dass man das Ideal des Menschseins nie erreichen könne.

Das Gewissen sei der Ort, wo die unbedingte Forderung erfahren würde. Gerade wegen der Vieldeutigkeit des Wortes Transzendenz sind Jaspers' Aussagen über das Gewissen unklar, und haben zuweilen den Anschein des Widersprüchlichen.

So sagt Jaspers: "Wenn ich auch im Gewissen angesichts der Transzendenz stehe, so doch ohne sie zu hören und ihr wie der Stimme aus einer anderen Welt gehorchen zu können. Des Gewissens Stimme ist nicht Gottes Stimme" ... "Wäre das Gewissen die Stimme Gottes, dann wäre die Gottheit in mir wie in eine Enge gebannt und das Gewissen wäre nicht mehr die freie Ursprünglichkeit, die in der Bewegung sich findet" (II, 272).

Was der Einzelne als Gottes Stimme zu vernehmen glaubt, ist nur seine eigene Überzeugung. "Gottes Stimme ist vielmehr in der Freiheit der Selbstüberzeugung und hat kein anderes Organ sich dem Menschen mitzuteilen" (PG, 55). "Nur wo der Mensch aus der Tiefe entschieden ist, glaubt er Gott zu hören" (PG, 55).

In der eigenen Überzeugung stehe ich insofern angesichts der Transzendenz, weil diese existentielle Bewusstseinshaltung mit dem Sein der Existenz zum Bereich des Transzendenten gehört.

Im Hören und in der Erfüllung der unbedingten Forderung bleibt die Möglichkeit des Verfehlens und damit ein Moment der Unwissenheit. Infolge dessen gewinnt das Vernehmen der unbedingten Forderung und deren Verwirklichung den Charakter eines Wagnisses. Die Selbstsicherheit könne weder durch das Urteil der Anderen mit denen ich in Kommunikation stehe, noch durch Selbstüberzeugung erreicht werden. "Entscheidend wäre das Urteil Gottes" (PG, 55), das aber im Zeitdasein nie vernehmbar ist.

3. Die Welt hat ein verschindendes Dasein zwischen Gott und Existenz.

Handelt es sich hier um eine wesentlich neue Aussage gegenüber dem Satz Gott ist ? Denn Jaspers sagt es sei eine Grundentscheidung des Glaubens, ob man das Weltganze für das Sein an sich, die Natur für Gott halte, oder ob man den Grund der Welt und meiner selbst vielmehr in einem Überweltlichen suche (PG, 28). Wenn er dann bekennt: Gott, die "Transzendenz über aller Welt", ist, dann scheint diese dritte Glaubensaussage in der ersten enthalten zu sein.

Wenn aber andererseits Jaspers mit dem Satz vom verschwindenden Dasein der Welt zwischen Gott und Existenz nur zum Ausdruck bringen will, daß dem Einzelnen in verschwindenden Augenblicken die Welt als Sprache der Transzendenz erscheint, dann gehört dieser Satz schon an die Stelle, an der schon von der "Welthaftigkeit" des philosophischen Glaubens die Rede war.

§ 9 Motive für den Philosophischen Glauben .

Will man das Dunkel des subjektiven Elementes im philosophischen Glauben zu erhellen versuchen, so kann dies dahin versucht werden nach seinen Motiven zu fragen.

Die Motive sind teils persönlich-existentieller Art, teils soziologischer. Die Begriffe Existenz, Freiheit und Kommunikation weisen in etwa auf sie.

1. Existentielle Motive.

Mit der Betonung der existentiellen Seite des philosophischen Glaubens will Jaspers zum Ausdruck bringen, dass der ganze Mensch am Philosophieren beteiligt sein soll, dass Philosophie keine reine Verstandessache sei und sich deshalb nicht in "Verstandesakkrobatik" erschöpfen dürfe. "Meine Philosophie sucht eine innere Haltung zu erzeugen, aus der ein sinnvoller Umgang mit dem Leben gelingt" (I,XIX). Damit ist nicht nur gemeint, dass beim wahren Philosophen Lehre und persönliches Leben im Einklang stehen sollten, sondern dass jeder Mensch ein einmaliges Sein verkörpere, das nicht nach allgemeinen Gesetzen erforschbar sei, dass jedem Einzelnen ureigenes Denken zukomme und er deshalb das Sein aus "eigenem Ursprung" begreife. Von daher ist auch seine Abneigung gegen die "Schulphilosophie" und besonders die "Phänomenologie", als philosophische Methode, mit ihren Allgemeingesetzlichkeiten verständlich.

Durch die Betonung des innersten Kerns des Menschen, vertritt Jaspers auch ein ethisches Anliegen: Den Menschen aus seinem "Massendasein" zum eigentlichen Selbst zu führen, ihm seine Freiheit und Verantwortung vor Augen zu stellen. Auf sich selbst gestellt, weiss der Mensch um die Forderung : Werde, was du sein sollst, werde Existenz.

Von seiner Grundthese des "ursprünglichen Innewerdens" kommt Jaspers dann zum Begriff der "existentiellen Wahrheit". Was er aus eigenem Erleben nicht mitvollziehen kann, (sogar biblische Aussagen) lehnt er als irrelevant für ihn ab. Die Betonung des "Existentiellen" scheint auch von da aus begreiflich, dass er sich nie von der "kirchlichen Religion" angesprochen fühlte. "Mir fehlte der spezifische kirchliche Bekenntnisglaube" (Autobiographie, in Schilpp, S. 62 ff).¹⁾

2. Soziologische Motive.

Jaspers stellt die Frage: wie können die verschiedensten philosophischen Richtungen sich zu einer Gemeinsamkeit finden, ohne dass gegen Toleranz verstossen wird? (PG, 129). Die Frage der Kommunikation ist ihm ein grosses Anliegen, denn das wahre Menschsein sei an Kommunikation gebunden. Gemeinschaft im eigentlichen Sinn kann es auch für Jaspers nur auf der personalen Ebene geben. Deshalb könne sich die Einheit nur im Hinblick auf das "Existentielle" konstituieren, insofern jeder aus innerster Überzeugung philosophiere.

Das Erlebnis des Glaubens, die Tiefe der Selbstüberzeugung, und der Respekt vor der fremden Glaubensüberzeugung, sei das Band, das alle Menschen umschliessen könne (PG, 68).

In der Kommunikation existentiell Glaubender sieht Jaspers dann das Ideal einer "institutionsfreien Gemeinschaft", eine Gemeinschaft, die er nie in einer christlichen Kirche finden konnte. "Aus jenem ursprünglichen Denken, das sich in einzigartiger Weise der Tradition verpflichtet weiss, erwächst eine institutionsfreie geistige Gemeinschaft der Glieder, eines nun schon Jahrtausende währenden Reiches, in dem jeder er selbst sein muss und doch gar keine Willkür verstattet ist, wo verbindende und entfremdende Wahrheit gilt, die in keiner allgemeinen Dogmatik für alle je endgültig werden kann. Es ist das Reich des lebendigen philosophischen Glaubens, der wirklich ist allein im einzelnen Menschen selber, seinem Erfahren und seiner Einsicht, seiner Vernunft, die ihren Boden in seiner möglichen Existenz hat" (I, XXXIII).

1) Auch ein Bekenntnisglaube kann Ausdruck einer inneren Überzeugung, kann eine existentielle Haltung sein.

S 10 Die psychologische Seite des philosophischen Glaubens.

Die Bewegung des Transzendierens nimmt ihren Ausgang von Grenzerfahrungen und ist gekennzeichnet durch das Phänomen Angst.

1. Begriff der Angst.

Wie bei den übrigen Hauptvertretern der Existenzphilosophie: Kierkegaard, Heidegger und Sartre spielt die Angst auch bei Jaspers eine wesentliche Rolle. Angst ist für Jaspers "das Gefühl des Bedrohtseins, wobei weniger das Wovon, das Objekt, das die Gefahr in sich birgt, wie bei der Furcht, als das Wovon, das gefährdete Subjekt in seinem wesentlichen Sein selbst in Frage steht"¹⁾

Jaspers unterscheidet zwischen Daseins- und Existenzangst:

Das D a s e i n s a n g s t sei an das alles durchdringende Bewusstsein der versinkenden Wirklichkeit gebunden. Sie entspringe der Todesangst. "Lösung von ihr würde alle Daseinsangst auflösen"²⁾ (II, 265). Ph. Lersch bezeichnet Daseinsangst als Lebensangst: "Es ist das Leben in der ganzen Unbestimmtheit seiner Möglichkeiten, was den Menschen im Banne der Lebensangst hält und sein Lebensgefühl zutiefst beunruhigt"³⁾

Von anderer Art als die Daseinsangst, vor dem vitalen Nichtsein, ist die e x i s t e n t i e l l e Angst. Sie befallt den Menschen, wenn er an sich selbst vorbeilebt, nicht sein eigentliches Leben lebt. Angst ist das Schwindlig-werden der Freiheit, die vor der Wahl steht. Ich habe Angst "schuldig mich selbst zu verlieren" (II, 266). Diese Angst, die mit dem "Innern" des Menschen zusammenhängt nennt Lersch auch "Rinnenangst". Auf diesen Angstbegriff hat vor allem Kierkegaard hingewiesen.⁴⁾

Für Jaspers kann die Existenzangst noch andere Hintergründe haben, solche, die mit seiner Stellung in der Welt zusammenhängen. Existenzangst entspricht in etwa dem, was Lersch als "existentielle Angst" oder "Weltangst" bezeichnet (S. 275).

1) Hoffmeister, Wörterbuch der phil. Begriffe, 2. A. 1955.

2) Die Härte des Todes könne, wie Jaspers meint, nicht durch Argumente für eine Unsterblichkeit gemildert werden. Alle Unsterblichkeitsbeweise seien nicht nur "fehlerhaft und hoffnungslos, es lasse sich gerade die Sterblichkeit beweisen" (II, 224).

3) Ph. Lersch: Aufbau der Person, 7. A. 1955, S. 275.

Unverstehbare Übel und Sinnlosigkeiten lassen ein Geborgenheitsgefühl in der Welt nicht hochkommen. Als vertrauter Horizont geht die Welt verloren. Die existentielle Weltangst ängstigt sich vor dem "In-der-Welt-Sein" als solchem. Sie entspringe einer Bedrohung durch das "Nichts". Dieses "Nichts" sei jedoch nicht das "absolute Nichts", sondern das "nicht mehr gegenständlich Faßbare".⁵⁾

4) Im 4. Kapitel von "Der Begriff Angst" hat Kierkegaard gezeigt, daß Angst aus einer Verdrängung des Sündenbewußtseins entstehe. Und im letzten Kapitel folgt der Höhepunkt: Angst ist Mittel der Erlösung. Der Angstzustand sei beim Menschen Ausdruck, daß er zu etwas Höherem bestimmt ist, als nur Naturwesen zu sein, denn eine Erhebung setzt eine Erschütterung voraus. Im Angstzustand vernimmt er gleichzeitig durch den Schmerz der Angst einen höheren Zusammenhang. Der Mensch kann in der Angst wählen, entweder ein höheres Reich der Freiheit zutreten, oder im naturgebundenen Dasein zu bleiben. Letztere Möglichkeit nennt Kierkegaard Sünde, sie gebiert Verzweiflung, und ist die eigentliche "Krankheit zum Tode". Angst wird zur Lehrmeisterin, in ihr beginnt der Mensch Geist zu werden. Geist aber ist das Selbst, wie es im 1. Kapitel der "Krankheit zum Tode" heißt, das sich zu sich selbst verhält und indem es sich zu sich selbst verhält, zu einem anderen verhält, von dem es sich gesetzt weiß. Der Mensch nimmt in freier Entscheidung Bezug auf sein ursprüngliches Gesetzsein von Gott. Er glaubt. So erzieht die Angst den Einzelnen zum Glauben. Angst ist das verbindende Glied der "Stadien auf dem Lebensweg". Sie entschwindet aber nie völlig. Im Glauben bleibt sie als gewisser Dauerzustand. Die Angst vor der Sünde müsse der ewige Begleiter des Menschen bleiben.

Kierkegaards Angstbegriff, um noch kurz auf seine Problemgeschichte einzugehen, stammt aus dem Neuen Testament, wird zum Teil schon von Jakob Böhme herausgearbeitet, der im 7. Band seiner Werke (hsg. von K.W. Schiebler, Leipzig) schreibt, der Mensch müsse sich ängstigen zur Geburt des Lebens; durch die Angst und ihre Überwindung werde aus dem Nichts ein ewiges Leben. Auch J.G. Hamman spricht bereits von der heilsamen Funktion der Angst. (vgl. L. Richter, Nachwort zum "Begriff der Angst", S. 148 ff.).

5) Wie bei Kierkegaard steht auch Heideggers Angstbegriff, den er in § 40 von "Sein und Zeit" entwickelt, in Beziehung zur "Seinserfahrung". Um die Seinsvergessenheit zu überwinden, müsse zuerst die "Nichtigkeit des Seienden" erfahren werden. Dies geschehe aber gerade in der Angst. In der Angst als "Grundbefindlichkeit" des Menschen erfolge auch eine erste Begegnung mit dem Sein.

Bei Sartre ist der Mensch, der seine Werte selber zu setzen hat, zur "Freiheit verdammt". Er ist ständig von Angst gepeinigt, da ihn nichts hindern würde in einen Abgrund zu springen. "Der Mensch ist selber Angst". Für Camus gehört wesentlich zum Menschen das Stehen vor dem Absurden, mit dem Gefühl der Unheimlichkeit, der Verachtung, des Ekels und dem Entschluß zur Revolte.

Jaspers' Begriff der Angst geht auf Kierkegaard und Heidegger zurück. Bei allen hat die Angst eine grundlegende seinsenthüllende Bedeutung. Sie ist vor allem Denken da, hat prae-kognitiven Charakter. Im Einzelnen tritt dies bei Kierkegaard als "Erschütterung zum Glauben", bei Heidegger als "Entsetzen", das ein "Ent-setzt-werden" vom Seienden zum Sein ist, und bei Jaspers als "Wendepunkt" vom Scheitern zur Seinserfahrung, in Erscheinung.

Dies ist das Neue in der Existenzphilosophie, eine Entwicklung, die bereits durch J.Böhme eingeleitet wurde, daß nicht in der Helle des Geistes, sondern in den Zuständen der Angst, der Langeweile, des Schuldinwerdens unmittelbare Seinserfahrungen gemacht werden, und daß **positive** Grundstimmungen, wie Freude, Begeisterung, Staunen, Liebe, oder wie O.Fr.Bollnow gegenüber Heidegger hingewiesen hat: Glück, Getragenheit, Geborgenheit, Gelassenheit, Heilheit und Hoffnung als Grunderfahrungen fehlen. 6)

Für die Existenzphilosophie ist es charakteristisch, daß auch zu den Daseinsanalysen nur negative Grunderfahrungen wie Scheitern, Schuld, Leid, Kampf und Tod herangezogen werden. Im Gegensatz zum Mittelalter, dem jene Grunderfahrungen schon geläufig waren, werden sie gleichsam als Wesensmerkmale des Menschen gesehen.

2. Bedeutung der Angst

Innerhalb des philosophischen Glaubens kann die Angst in doppelter Hinsicht gesehen werden: Angst als Bewegung zum Glauben und unüberwindliche Angst im Glauben selbst. 7)

a) Angst als Bewegung zum Glauben.

Angst entspringe aus Mangel an Seinsgewissheit und Sinn-sicherheit menschlichen Daseins und Handelns. Denn auf die letzten Fragen der Metaphysik und der Ethik sei eine absolut sichere Antwort **nicht** möglich. Angst steht deshalb mit Ungewißheit und Wagnis und der Ruhelosigkeit des Philosophierens in engstem Zusammenhang. Schwindel und Schaudern über dem Abgrund des "Nichtzuzwissenden" seien nur Gleichnisse

6) O.Fr.Bollnow: "Das Wesen der Stimmungen".

7) B.Welte: Symp. S.59-70.

für den Verlust an rational Wißbarem und dem Zurückschrecken vor etwas, das nicht mehr zu erfassen sei. Angst und Erfahrung des Nichts entsprechen sich. Am deutlichsten zeige sich diese Polarität als Todeserfahrung und Todesangst. Das Entstehen der Angst angesichts des "Nichts" ist bei Jaspers wie bei Kierkegaard auch ein positives Phänomen. Die Angst sei nötig um den Menschen aus dem "Gleichmaß" seines alltäglichen Dahinlebens aufzuschrecken. Sie verhindere das Aufgehen in der Welthaftigkeit und öffne den Sinn für Transzendenz. Um zu sich selbst zu kommen, müsse die Angst geradezu gewollt werden (II, 67).

Wie ist aber für Jaspers die Überwindung der Angst möglich? Denn nur in ihrer Überwindung sei die Seinsgewißheit zu erreichen (II, 277) Kierkegaard kennt einen Sprung aus der Angst in die Ruhe kraft des christlichen Glaubens. Jaspers klammert zwar das spezifisch Christliche aus, sucht aber Ruhe kraft des "Philosophischen Glaubens". Dieser Sprung aus der Angst in die Ruhe sei der ungeheuerste, den der Mensch tun kann (III, 235).

Wenn alles zu scheitern drohe, wenn "die letzte Angst" unüberwindlich zu sein scheine, dann sei es, als ob vor der Ruhe nur noch Dulden möglich wäre, gleichsam als ob zum Sprung nicht immer die Kraft vorhanden wäre. Hier sei jene, schon in der Mystik bekannte, Tugend der Gelassenheit notwendig. Jaspers spricht von "aktivem Dulden"⁸⁾.

"Daß ihm aber der Sprung gelingt, muß seinen Grund über die Existenz des Selbstseins hinaus haben; sein Glaube knüpft ihn unbestimmbar an das Sein der Transzendenz" (III, 235). Denkt hier Jaspers vielleicht an eine Art "natürliche Gnade", oder an eine Art "Illumination"?

b) Unüberwindliche Angst im Glauben selbst.

Wenn sich im Glauben vielmehr die Transzendenz selbst bemerkbar macht, ("Sie waltet und verfügt über mich") dann wird der Wille zur Wahrheit, zum Vertrauen auf die Transzendenz.

⁸⁾ "Aktive Dulden", in dieser Form eine "cotraddictio in adjecto", steht der Tugend der Gelassenheit nahe. Eine nähere Umschreibung fehlt allerdings bei Jaspers.

Dieses Vertrauen sei aber: nicht das Vertrauen behaglicher Sicherung, denn die Herrschaft des Einen werde gerade im Scheitern anerkannt. Diese Haltung sei auch weit entfernt von panischer Furcht vor dem Unbekannten, wie von naiver Vertraulichkeit.

Frage: Wenn aber der Glaube Vertrauen zur sich schenkenden und mitteilenden Transzendenz wird, wird er dann nicht zum Wagnis?

Jaspers sagt, der philosophische Glaube sei immer in Spannung zwischen Nichtwissen und innerer Erfahrung, sei immer Zweifeln ausgesetzt; er sei ein Zustand, "in dem weder Angst noch Ruhe das Letzte, und keine Wirklichkeit die endgültige ist" (III, 235). Der Glaube sei die Ruhelosigkeit des Fragens selbst. Schon Peter Wust hat darauf hingewiesen, daß bei Jaspers alle Möglichkeiten offen gelassen würden, daß auf Grund seiner Methode keine endgültige Entscheidung zwischen Sein und Nichts möglich wäre.⁹⁾

Dies alles besagt der Satz von der unüberwindlichen Angst im Glauben.

Für das Unsicherheitsmoment lassen sich mehrere Ursachen anführen:

Wie schon erwähnt, ist der Glaube als Aufschwung ein Akt freier Entscheidung. Zu dieser Entscheidung "in hohen Augenblicken", gehöre aber, daß über den nächsten Augenblick noch nichts entschieden ist. Dem freien Selbstvollzug stehe die Möglichkeit des Verfalls entgegen. "Es gibt, solange Zeitdasein ist, nicht die endgültige Besitznahme transzendenten Bezogeneins" (III, 89). Auf diese Weise sei mit dem zeitlichen Sein der Existenz stets die Unsicherheit des Glaubens mitgegeben.

Die Unsicherheit im Glauben sei schließlich durch die Unendlichkeit des Transzendierens, d.h. durch die Unendlichkeit der Daseinsgestalten des Transzendierens bedingt. Denn alles Denken vollziehe sich im Begriffen, die das Ungebreifbare fassen wollten, es vollziehe sich in Chiffren, in denen nicht die Transzendenz unmittelbar und eindeutige erscheine. Nur eine Vielheit von Chiffren sei wahrzunehmen. "Im ungeschlossenen, alle Horizonte umgreifenden Raum können wir nur die Flinlichter wahrnehmen, ... die zeigen und vielleicht kund-

⁹⁾ In, Ungewißheit und Wagnis, S. 283.

tun, was ist" (E, 22). Der Vielfalt der möglichen Chiffren stehe auch eine spannungsreiche Vielfalt existentiellen Verhaltens gegenüber. So könne Existenz in nie auszugleichen-der Spannung von Trotz und Hingabe zur Transzendenz stehen. Ferner könne der Glaubende nie wissen, welches der rechte Weg ist, ob er dem "Gesetz des Tages" folgen (in der Daseinsbejahung), oder der "Leidenschaft zur Nacht" (Daseinsverneinung) sich hingeben soll. So ist mein Verhalten zur Transzendenz nicht nur von außen, von der Vielgestalt der möglichen Chiffren, sondern auch von innen her, von der Polarität der existentiellen Bezüge in eine unaufhebbare Vieldeutigkeit eingesenkt, die jede Gestalt des Glaubens immer wieder auf andere verweist. Der Glaube bleibt in der Schweben über den Tiefen seiner eigenen Möglichkeiten.

Als letzte große, unlösbare Frage beim philosophischen Glauben, bleibt schließlich für Jaspers die: Woher weiß ich, daß ich vertrauend glauben darf?" Vertrauen bleibt verknüpft mit der Sorge um das Recht zu ihm" (III,82).

Als Antwort auf diese Frage finden wir bei Jaspers nur den Hinweis auf das "Dulden".

Vermeint aber der Mensch, nach Jaspers Ansicht, in "hohen Augenblicken" des Seins gewiß zu sein, so sei er trotz der Geborgenheit in der Wahrheit, einem letzten Zweifel ausgesetzt.

Welche Geborgenheit bietet überhaupt ein solcher Glaube, der keine endgültige Entscheidung zu treffen vermag, der der Ruhelosigkeit verhaftet bleibt, und sich ständig angesichts des möglichen Unglaubens sieht? Hat Jaspers nicht seinen Glaubenbegriff in allzu große Verbindung mit dem "Scheitern" gebracht, statt dem Gefühl der Geborgenheit und der Beglückung gebührend Raum zu geben?

§ 11 Philosophischer und religiöser Glaube

Im Hinblick auf den zweiten Teil dieser Arbeit, den religiösen Glauben bei Peter Wust, ist es angebracht, das Verhältnis von religiösem und "philosophischem Glauben" bei Karl Jaspers noch kurz zu skizzieren.

Diese Darstellung beansprucht keine Vollständigkeit, die einer fundamentaltheologischen Untersuchung vorbehalten bleiben muß, sondern will nur einige wesentliche Punkte herausgreifen. Hier soll vorallem seine Haltung zur biblischen Religion, bzw. zum Christentum erörtert werden.

a) Philosophie und Religion sind für Jaspers zunächst "unentbehrliche Existenzmächte", wobei jede für die andere wertvolle Dienste leiste: Philosophie schöpfe aus der biblischen Religion unersetzliche Worte: z.B. den Gedanken des einen Gottes, die Transzendenz des Schöpfergottes, die Begegnung des Menschen mit Gott, Gottes Gebote, das Bewußtsein der Geschichtlichkeit (im Sinne einer transzendenten Geschichtsdeutung), das Leiden, die Offenheit für das Unlösbare... (PG, 33f).

Ganz allgemein sei die Bibel das "Depositum eines Jahrtausends menschlicher Grenzerfahrung". "Aus diesen wurde der Geist des Menschen hell, daß er Gottes und damit auch seiner selbst gewiß wurde" (PG, 76)

b) In der Stellungnahme zur Bibel komme es dann darauf an, das "Eigentliche", das "Ewig Wahre" wiederzugewinnen und das "Ursprüngliche aus den Fixierungen und Verkehrungen zurückzuholen" (PG, 77). Dies zu vollziehen sei Aufgabe des philosophischen Glaubens. Damit wird Jaspers' Stellungnahme zur Bibel zum Ausgangspunkt einer Bibelkritik.

Sein Ansatzpunkt zur Bibelkritik ist darin zu sehen, daß er die Bibel nicht als einzigartige Offenbarung Gottes, sondern nur als vieldeutige "Chiffreschrift" der Transzendenz gelten läßt. Jaspers' Religionsphilosophie ist aus diesem Grunde nur das Lesen der Chiffren. Wie jede andere Chiffre, verlange die Bibel situationsgemäße Deutung in existentieller Aneignung. Der Tatsache des persönlichen Aneignens der biblischen Gehalte wird auch grundsätzlich von katholischer Seite zugestimmt.

Denn nach ihrem Glaubensverständnis, soll in der Begegnung mit der Bibel "nicht nur etwas erkannt werden, sondern etwas entschieden werden, in mir, über mich und für mich. Wenn aber diese existentielle Aneignung dazu führt, in der Bibel nur eine von vielen Möglichkeiten zu sehen, durch die der Mensch in Bewegung und Aufschwung geraten soll, oder wenn dieser selbst zum Maßstab ihres Inhalts gemacht wird, dann wird deutlich, wie die Gegebenheiten der Bibel nicht angenommen werden, sondern vorbestimmt werden, nach Motiven, die ausschließlich im Subjekt liegen."¹⁾

Im katholischen Glaubensverständnis ist der Glaube eine personale Begegnung in Liebe und Vertrauen, kein bloßes Subjekt-Objekt-Verhältnis. Christlicher Glaube gipfelt in dem Satz: "Ich glaube an Dich". So verstanden ist christlicher Glaube geträger von dem Glauben an die Person, der ich glaube. Diese personale Begegnung fordert vom Glaubenden die totale Entscheidung für Gott und die göttlichen Wahrheiten, insofern sie verheißenes Heilsgut sind. Christlicher Glaube als Tugend, ist Hoffnung und ein "Sich-Gründen des Menschen ausserhalb seiner selbst, im Sein der Transzendenz". In diesem Sinne ist auch die Isaiaestelle 7,9: "Wenn ihr nicht glaubt, besteht ihr nicht", zu verstehen. D.h. "Glaube ist gläubiges Stehen in Gottes Wort und Wahrheit und gläubiges Verstehen von Gottes Wort und Wahrheit"²⁾.

Dem Glauben im biblischen Sinne liegt sowohl ein existentieller Wahrheitsbegriff ("Johanneische Wahrheit"), als auch ein essentieller Wahrheitsbegriff zugrunde ("Platonische Wahrheit"). "Zum Stand im Glauben gehört Verstand im Glauben" (Einüb.S.95) Dieselbe Grundstruktur liegt einem Zeugnis für die Wahrheit zugrunde. Schon Aristoteles kannte ein "Zeugnis über ein Pragma" (Tatsachenzeugnis) und ein "Zeugnis über ein Ethos" (Glaubenszeugnis).³⁾

Der Tatsachenzeuge berichtet über einen Sachverhalt; die innere Anteilnahme steht hier nicht zur Debatte. Der Glaubenszeuge

1) Heinrich Fries, Jaspers und das Christentum, in, Tüb. th. Quschr. III/1952, S.282.

2) G.Söhngen, Einübung in die Theologie, S. 95.

3) Arist. Rhet., I, 15, 1376 a12 ff. .

bekannt in persönlicher Betroffenheit seine Überzeugung. In Sokrates sahen die Griechen, wie auch heute wieder Karl Jaspers, einen Repräsentanten für Glaubenswahrheiten.

Gewiß, der christliche Glaube ist weit mehr als ein Zeugnis im ethischen Sinn. Er ist **k e i n b l o ß e s T a t s a c h e n -**zeugnis (z.B. an den geschichtlichen Jesus) sondern ist auch ein Glaubenszeugnis an Christus das Heil.⁴⁾

Greifen wir wieder auf Jaspers zurück. Für ihn ist die Offenbarung, wie wir sie in der Bibel vorfinden nur eine "Chiffre" der Transzendenz, die existentiell interpretiert werden muß. Dieses Verstehen und Interpretieren der Bibel ist aber bei Jaspers **B i b e l k r i t i k**.

Jaspers weist nicht nur darauf hin, daß der Glaube der Zeit angemessen sein muß, sondern daß

- 1.) das "Ursprüngliche" aus gewissen "Fixierungen und Verkeh-rungen zurückzuholen" sei,
- 2.) "polare Spannungen" zurückzugewinnen seinen, und
- 3.) eine "Klärung und Steigerung des ewig Wahren" versucht werden müßte. (PG, 77).

Für unsere Fragestellung kommen nur Punkt 1) und 3) in Frage.

zu 1) Preiszugeben sei:

- a) die nationale Religion als "israelitische Jäwereligion",
- b) die "Gesetzesreligion und die Priesterherrschaft",
- c) die "Christusreligion, die in Jesus Gott sieht, und auf einen Opfergedanken des Deuterojesaias, angewandt auf Jesus, das Heilsgeschehen gründet." (PG, 77).

Gegen zwei Züge des Christusmysteriums wendet sich hauptsächlich Jaspers' Kritik.:

Erstens: "Daß der Gottmensch nur einmal ist" (W, 851)

Zweitens: Daß das Mysterium der Inkarnation der Vernunft widerstreitet.

zu c), 1. "Die Christusreligion enthält die Wahrheit, daß Gott zum Menschen durch Menschen spricht, aber Gott spricht durch **v i e l e** Menschen, in der Bibel durch die Reihe der Propheten, in der als Letzter Jesus steht... Gott spricht durch keinen Menschen ausschließlich, durch jeden aber vieldeutig" (PG, 78). Die Christusreligion enthält ferner die Wahrheit, den einzelnen Menschen auf sich selbst zu verweisen, die Offenheit für das Leiden, als Weg zur Transzendenz, aufrecht zu erhalten. (PG, 78).
4) Näheres siehe G.Sönnngen, Einüb.S.96 ff

zu c), 2. Kein Mensch könne aber Gott sein. "Der Jesus ist als Christus, als Gottmensch ein Mythos". Die Entmythisierung dürfe hier nicht willkürlich haltmachen" (PG, 78).

Mit diesem Satz wird eindeutig Sartres Behauptung, Jaspers sei zu den christlichen Existenzphilosophen zu rechnen, widerlegt. Das gleiche Mißgeschick unterlief auch J. Vuillemin in einem Artikel ("Nietzsche aujour'd'hui") in Sartres Zeitschrift "Les Temps Modernes" (1951), der den philosophischen Glauben, als eine Wiedererweckung des Christentums bezeichnete, und der auch der Meinung war, daß Jaspers' Philosophie auf das Christentum hin orientiert sei.

Nach Jaspers Meinung soll nun die Zurückführung der biblischen Gehalte aus den erwähnten Fixierungen im Interesse des Glaubens selbst vollzogen werden. Dem gegenüber hat H.v.Campenhausen darauf hingewiesen, daß die von Jaspers genannten Fixierungen der biblischen Religion, keine "Verkrustungen" darstellen, die im Namen der Bibel freigelegt werden müßten, daß sie vor allem, besonders das Bekenntnis zur Gottheit Christi, die eigentlichen Gehalte der Bibel seien.⁵⁾

zu 3) Wenn Jaspers fordert, daß aus dem christlichen Glauben eine Klärung des ewig Wahren zu entnehmen sei, für eine Neuorientierung des Menschen, über alle Religionen und Bekenntnisse hinweg, im Sinne einer "Philosophia perennis", so kann dem grundsätzlich, aber mit gewissen Vorbehalten zugestimmt werden.

Für das neue Zeitalter, so schreibt Jaspers, das im Entstehen ist, "das den Menschen bis zum letzten Individuum einer so radikalen Verwandlung unterwirft, wie sie in historischen Zeiten noch nie geschehn ist, ..., ist ein Ausholen zur Wiederherstellung der ewigen Wahrheit zu fordern, das bis in die letzten Ursprünge geht und unbekümmert um historische Vergänglichkeiten diese Wahrheit in neuer Sprache zur Erscheinung bringt" (PG, 80) Diese Neuorientierung sollte auf den Boden einer echten Humanität erfolgen, deren Elemente auch aus der Bibel zu entnehmen wären.

5) H.v.Campenhausen, die philosophische Kritik des Christentums bei Karl Jaspers, in, Ztschr.f.Th.u.K. 48Jg. II, 1951.

Jaspers gegenüber muß aber darauf hingewiesen werden, daß dieses Unterfangen nicht auf eine Interpretation, Kritik, oder Einschränkung biblischer Wahrheiten abzielen dürfe.

Für Jaspers aber ist gerade der Prozeß der Aneignung zugleich kritische Auswahl. Für das existentielle Bewußtsein gibt es keine allgemeingültige Wahrheit, sondern nur Wahrheit für mich. Zwar stehe der existentielle Denker in Kommunikation zu anderen, aber nicht in dem Sinne, daß die Wahrheit des einen vom anderen übernommen werden könne, sondern sie sei für ihn nur Appell, der ihn zu seiner eigenen Wahrheit aufrufe. Auf Grund dieser These ist Jaspers' Opposition gegen jeden Ausschließlichkeitsanspruch ("Katholizität"), besonders des Christentums, und hier vor allem gegen die katholische Kirche, Verständlich.

Besonders instruktiv zeigt dies Jaspers bei der Frage nach einer Zäsur der Geschichte. Kein einzelnes Ereignis, das nur von einer Minderheit als Mittelpunkt der Geschichte betrachtet würde, könne zum Schnittpunkt der Jahrhunderte erhoben werden. Die "Achsenzeit" der Geschichte sei vielmehr dort zu suchen, wo in mehreren Hochkulturen im gleichen Zeitraum die geistigen Grundlagen der heutigen Kultur hervorgetreten seien.

Der Katholizität stellt Jaspers die Vernunft entgegen, als das Vermögen, in allen Weisen des Umgreifenden und darüber hinaus, nach Wahrheit und Einheit zu suchen, ohne in einer bestimmten Weise des Umgreifenden Wahrheit zu besitzen.

c) Da der philosophische Glaube, als existentielles Bewußtsein nur der Vernunft und Existenz verantwortlich ist, hat die philosophische Glaubensgewißheit den Vorrang gegenüber der religiösen, die philosophische Wahrheit den Vorrang gegenüber der religiösen Wahrheit und die Philosophie hat den Primat über die Religion. Deshalb sei es auch nicht zu betonen, daß ein Philosoph zur Religion kommen könne, wohl aber umkehrt. Der philosophische Glaube befaßt sich mit den Offenbarungswahrheiten nicht im Sinne eines Hinnehmens und Erfahrens sondern eines kritischen Betrachtens.

Deshalb läuft der philosophische Glaube auch Gefahr, nicht Gott als die Mitte sondern die Existenz zum Mittelpunkt des Glaubens zu erheben.

Die Philosophie ist Integration der Religion.

"Die gleiche Religion, die der Philosoph als Dogma ablehnt, erkennt er als Mythos an. Gerade hierdurch ersetzt die Chiffre ...die Versöhnung zwischen Existenz und Transzendenz und das Wunder, ...die Kontemplation des Gebet, und die Kommunikation die Kirche"⁶⁾

Paul Ricoeur verweist darauf, daß in Jaspers' Religionsphilosophie eine Verlagerung der Probleme eintritt. Sie sei weniger eine Lösung des Problems der Prädestination, wie es bei Augustinus und bei Luther noch dominierend war, als ein Erörtern des Chiffrecharakters der Welt. (in "Schilpp" S.614).

Wenn aber das Chiffrelesen der Mittelpunkt von Jaspers' Religionsphilosophie ist, dann ist sein gesamtes philosophisches Werk Religionsphilosophie, wie Jaspers selbst sagt,⁷⁾ weil der Kern allen Philosophierens das Chiffrelesen sei.

Trotz Gemeinsamkeiten sind religiöser und "philosophischer Glaube" grundsätzlich verschieden. Verschieden sind beide in der Aussageform über die Transzendenz. Der philosophische Glaube ist gegenüber dem religiösen wirklichkeitsarm, Gott tritt nicht als Person in Erscheinung, sondern kündigt sich nur in Chiffren an.

Der philosophische Glaube läuft Gefahr, weil er keine Gegenstände fixieren kann, sich in einem bloßen Transzendieren zu erschöpfen. Dem philosophischen Glauben wird ferner zum Vorwurf gemacht, daß er Gott zum Garanten der Existenz erniedrige. Der Sicherheit im Offenbarungswissen stellt Jaspers ein Glaubenserlebnis ohne Sicherung, in ständiger Bedrohung, entgegen. Vom religiösen Glauben bleibt nur noch ein Bekenntnis zum Monotheismus, der aber gerade durch den Satz vom "Einen und Vielen" in Zweifel gezogen werden kann, ferner eine Ethik der Liebe in der unbedingten Entscheidung zwischen Gut und Böse übrig.

Was Jaspers' Haltung zur Bibel betrifft, könnte er sich für eine Interpretation höchstens als nicht zuständig erklären.

6) P.Ricoeur, Philosophie und Religion bei Karl Jaspers, in, "Schilpp" S.618.

7) Im Schlußwort zu "Philosophen des 20. Jahrh.: Karl Jaspers", hrsg.v. P.A.Schilpp, S.776.

IV. Der philosophische Glaube in Beziehung zu Kant.

Kant ist für Jaspers der Philosoph, dem er sich am meisten verpflichtet weiss.

Im folgenden soll das Verhältnis des "philosophischen Glaubens" zu Kants "Postulatsglauben" und "reinem Religionsglauben", wie er in den "Kritiken" und der "Religionsphilosophie" aufgezeigt ist, herausgearbeitet werden.

Da auf allgemeine Parallelen schon im Zusammenhang verwiesen wurde, soll in Kürze nur das Wichtigste wiederholt werden. Auf die Frage, ob Kant auf Grund seiner kritischen Konzeption überhaupt noch seine Religionsphilosophie entwerfen konnte, kann hier nicht eingegangen werden.

§ 2. Kants Stellung zum Gottesproblem;

1. Seine erkenntnistheoretische Fragestellung.

In seiner kritischen Periode geht Kant davon aus, dass wir das Sein nicht wie es an sich ist, sondern nur in den Anschauungsformen von Raum und Zeit und den Kategorien, erkennen: Die Sinneseindrücke werden in den subjektiven Formen von Raum und Zeit aufgenommen, und kommen uns so geformt zum Bewusstsein. Der Verstand eint die Gegebenheiten der Erfahrung in einer höheren Weise durch die ihm einwohnenden Formen. Diese kommen nicht aus dem "Ding an sich", sondern aus dem Verstand. Sie bilden die Gesetze des Verstandes und verleihen Notwendigkeit und Allgemeinheit. Sinnliche Erfahrung und Verstandestätigkeit machen das Wesen der Erkenntnis aus. Die Vernunft sucht nicht nur die Phänomene untereinander zu verknüpfen, wie der Verstand, sondern die Gesamtheit der Objekte auf eine Einheit zurückzuführen. So entstehen die Ideen Seele, Gott und Welt. Diese Ideen bringen aber nur unser subjektives Bedürfnis nach Einheit zum Ausdruck. Sie sind nur regulative Prinzipien, nicht konstitutive. Weil nun Erkenntnis notwendig mit Sinnestätigkeit verknüpft ist, gibt es für Kant vom Übersinnlichen weder theoretisch-dogmatische Erkenntnis, noch Wahrscheinlichkeitswissen, sondern nur praktische Erkenntnis, die nichts mit Meinen und Wissen zu tun hat.

In Kants System ist für die spekulative Metaphysik kein Platz. Gottesbeweise würden auf einem "dialektischen Schein" beruhen, den selbst die kritische Vernunft noch aufzudecken im Stande wäre.

Kant kennt vier Gottesbeweise:

Den "ontologischen Gottesbeweis" des Anselm lehnt er als logisch unhaltbar ab.

Der "Kosmologische Gottesbeweis", als Inbegriff der ersten drei "Wege" des Thomas von Aquin, wird deshalb abgelehnt, weil er auf den ontologischen zurückführe.

Dem "physiko-teleologischen Gottesbeweis" zollt Kant gewisse Hochachtung. Er führte aber nur zu einem Weltbaumeister.

Was den "moralischen Gottesbeweis" betrifft, so formuliert ihn Kant als ein "Postulat der praktischen Vernunft", beruhend auf dem Bewusstsein eines Sollens und als Forderung der Gerechtigkeit.

Zu einer praktischen Erkenntnis gehören die Postulate der Freiheit, der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes. Weil die Unsterblichkeit und die Existenz Gottes nicht mit logischer Notwendigkeit aus der Erfahrung eines Sollens abzuleiten sind, deshalb seien sie vom Standpunkt der "theoretischen" Betrachtungsweise nur Sätze des Glaubens. "Gegenstände, die auf den pflichtmässigen Gebrauch der reinen Vernunft, (sei es als Folge oder als Gründe) apriori gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwinglich sind, sind bloss Glaubenssachen." (K.U. 342 f). Ein Postulat der praktischen Vernunft definiert Kant als "einen theoretisch als solchen nicht aufzeigbaren Satz, der einem apriori unbedingt geltenden praktischen Gesetz unzertrennlich anhängt" (K.p.V.156).

2. Der "Postulatsglaube" aus der praktischen Vernunft.

Das moralische Gesetz ist das einzige, das uns unmittelbar gewiss ist. Es erscheint nur unter der Voraussetzung von Freiheit, Unsterblichkeit und der Existenz Gottes sinnvoll. Freiheit ist notwendige Bedingung, die Unsterblichkeit und die Existenz Gottes sind nur Forderungen, die für die Sinnhaftigkeit des moralischen Gesetzes gestellt werden müssen.

Im Einzelnen argumentiert Kant:

- a) Wenn es Pflicht ist das höchste Gut zu verwirklichen, dann muss ich auch berechtigt sein anzunehmen, dass es möglich ist dieser Pflicht zu genügen. Im Bereich der Moralität muss ich unabhängig von der Sinnenwelt und deren "Kausaldetermination" handeln können. Hier muss ich nach den Gesetzen der intelligiblen Welt, d.h. spontan handeln können. Kurz, Sittlichkeit erfordert Freiheit.
- b) Die Verwirklichung des höchsten Gutes sei Ziel eines guten Willens. Ein Wille sei aber nur dann ein guter, wenn er mit dem kategorischen Imperativ im Einklang steht, d.h. in der völligen Angemessenheit der Gesinnung an das moralische Gesetz. Darin bestehe gerade die Heiligkeit, "eine Vollkommenheit deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefordert ist, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progress ... angetroffen werden." (K.p.V.140). Dieser Progress sei aber nur unter der Voraussetzung einer ins Unendliche fortwauernden Existenz, d.h. der Unsterblichkeit der Seele möglich. Folglich sei das höchste Gut nur unter Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich.
- c) Als wesentlichen Bestandteil der Sittlichkeit sieht Kant die Harmonie zwischen Glückswürdigkeit und Glückseligkeit. Der völlige Ausgleich könne aber in der sinnlichen Welt nicht stattfinden, weil sie nicht durch "Vernunftprinzipien" bestimmt ist. Dieser Ausgleich kann durch ein "allvermögendes moralisches Wesen" stattfinden. Kant sagt, dass wir diesem Richtergott alle Fähigkeiten zuschreiben müssen, die zur Ausübung dieser Funktion unerlässlich seien. Wir müssen ihn als allmächtig, d.h. fähig die Harmonie zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit zu erzwingen, ferner ihn allwissend, d.h. fähig die innersten Gesinnungen jedes Einzelnen zu durchschauen, wir müssen ihn auch als heiligen Gesetzgeber und als gerechten Richter, d.h. als Verwalter seiner Gesetze bezeichnen. Wir können aber nicht wissen, was Gott an sich sei, sondern nur, was er als moralisches Wesen sei.

Gott und Unsterblichkeit gehören für Kant nicht zum Bereich des Wissens, sondern des Glaubens. Glauben heisst für Kant: ein subjektiv zureichendes, objektiv aber mit Bewusstsein unzureichendes Fürwahrhalten, während Wissen das sowohl subjektiv als auch objektiv zureichende Fürwahrhalten ist. (K.r.V.B. 850). Objektiv zureichend ist gleichbedeutend mit notwendig und allgemeingültig.

Aus dem Erleben des Sollens ist aber nicht logisch deduzierbar, dass die völlige Angemessenheit der Gesinnung an das moralische Gesetz erreicht werden müsse, und dass die Harmonie zwischen Werthöhe und Wohlergehen nur durch das Eingreifen einer ethischen Intelligenz entstehen könne. Aufgrund dieser Prämissen kommt Kant erst zu dem Postulat der Unsterblichkeit und der Existenz Gottes. Dieser moralische Vernunftglaube könne nicht Wissen werden, weil der Grund des Fürwahrhaltens bloss subjektiv sei. Diese Glaubensüberzeugung sei nicht logische, nur moralische Gewissheit. "Und da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muss ich nicht einmal sagen: *e s i s t* moralisch gewiss, dass ein Gott sei usw, sondern *i c h b i n* moralisch gewiss usw. D.h. der Glaube an Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, dass, so-
wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüssen, ebensowenig besorge ich, dass mir die zweite jemals entrissen werden könne. Das einzige Bedenkliche, das sich hierbei findet, ist, dass sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Vernunft gründet" (K.r.V. B 857).

Über die Grenzen der Erfahrung hinaus eröffnet "reine Vernunft", den theoretische und praktische Vernunft sind am Ende nur eine und dieselbe Vernunft, die nur in ihrer Anwendung verschieden sind, nur zwei Glaubensinhalte (B,859). Mit der Erfüllung des Sittengesetzes wird die Möglichkeit objektiver Ideen postuliert, wodurch die theoretische Erkenntnis nur in dem Sinne erweitert wird, dass die bloss möglichen Begriffe für solche erklärt werden, denen wirkliche Objekte zukommen, weil die praktische Vernunft deren Existenz zur Verwirklichung des höchsten Gutes bedarf. Diese Postulate sind möglich, wenn sie nichts enthalten, was für theoretische Vernunft undenkbar wäre. Für theoretische Vernunft sind sie zwar nicht verifizierbar, aber ohne inneren Widerspruch.

Zwischen Glauben und Wissen kann es keinen Widerspruch geben, nicht weil Glaube und Wissen, wie bei Thomas, in eine Synthese zu bringen sind, sondern, weil das Gebiet des Wissens die Welt des Erfahrbaren, der Erscheinungen ist, während sich der Glaube auf etwas richtet, was jenseits aller Erfahrungen liegt und dessen Annahme eine Forderung der praktischen Vernunft ist. Der Glaube geht nicht dem Wissen voran und folgt ihm nicht nach. Er ist ein. dem Wissen unvergleichbares Komplement.

3. Kants Religionsphilosophie.

Kants Stellung zu Religion und Offenbarung ist einerseits durch seine Religionskritik und andererseits durch seine ethisch-praktische Philosophie bestimmt.

Kants Kritik richtet sich vor allem gegen die Offenbarungsreligion. Nicht gegen die Tatsache einer Offenbarung als solche denn die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Offenbarung überhaupt könne die Vernunft weder belegen noch widerlegen. Kant schwebt eine Religion und ein Glaube vor, der von allen Menschen Kraft ihrer eigenen Vernunft angeeignet werden kann. (Rel, 167), d.h. der die Merkmale der Allgemeinheit und der Notwendigkeit aufweist. Dieses Ziel sieht Kant aber in der christlichen Offenbarungsreligion nicht verwirklicht, weil sie als "historischer Glaube" nur auf Erfahrung beruhe, deshalb nicht notwendig, sondern zufällig sie und weil sie als "historischer Glaube" nur partikuläre Gültigkeit beanspruchen könne, nur für diejenigen, "an die die Geschichte gelangt" sei.

Kant sieht sein Ideal im "reinen Religionsglauben", der der praktischen Vernunft entspringt.

Offenbarungsreligion und "blosse Vernunftreligion", sind, wie Kant in der 2. Vorrede zur "Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" sagt, nicht völlig verschieden, wie zwei nebeneinanderliegende Kreise, sondern, konzentrische, d.h. in der Offenbarungsreligion sind gewisse Prinzipien der natürlichen Religionen enthalten. "Es kann durchaus eine natürliche Religion gleichwohl auch eine geoffenbarte sein, wenn sie so beschaffen ist, dass die Menschen durch den blossen Gebrauch ihrer Vernunft auf sie selbst hätten kommen können und sollen." (Rel, 172).

Um zum "reinen Vernunftglauben" zu kommen, brauche nur das aus der Bibel herausgeschält zu werden, was einer allgemeinen Vernunftserkenntnis zugänglich sei. Dazu sei nur die praktische Vernunft, nicht die theoretische im Stande. Die praktische Vernunft wird zum Prüfstein^{und} der "moralphilosophische Gebrauchswert" zum Maßstab der Interpretation biblischer Texte¹⁾. "Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" wird auf Moral reduziert. Und Kant definiert schliesslich die Religion als "die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote" (Rel, 170). So werden z.B. bedeutsame religiöse Wahrheiten nur noch unter ethischen Gesichtspunkten gesehen, wie die Kirche als "ethisch gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung" (Rel, 142).

Gegenüber diesem blossen Vernunftglauben sei der "Kirchenglaube" nur ein Festhalten an Gesetzen und Verordnungen, wie Gott in seiner Kirche verehrt werden soll. Allgemeinverbindlich können nur rein moralische Gesetze sein, weil sie sich aus der Vernunft jedes einzelnen Menschen entwickeln liessen, und weil wir ihrer unbedingten Notwendigkeit bewusst seien. Die Befolgung der "statuarischen Gesetze", sei kein reiner moralischer Vernunftglaube, weil sich jene Befolgung an Offenbarung und Tradition anlehne.²⁾ Deshalb gebe es auch keine andere Form des Kirchenglaubens, als die Schrift und keinen anderen Ausleger derselben als "blosse Vernunftreligion". Ja, in dem allmählichen Übergang vom Kirchenglauben zur Herrschaft der "blossen Vernunftreligion" müsse die Annäherung des Reiches Gottes zur Erde gesehen werden.

§ 13 "Postulatsglaube" und "philosophischer Glaube"

Wenn Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der "Kritik der reinen Vernunft" sagt, um zum Glauben zu kommen habe er das Wissen aufheben müssen, so ist damit nicht genau die Situation ge-

1) K. Vorländer, Einleitung zu Rel. IXX.

2) Die Befolgung der "statuarischen Gesetze" entspringe einem Religionswahn. In ihm würde die Befolgung von Kultvorschriften zur Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen gemacht. Religionswahn "ist all das, was ausser dem guten Lebenswandel der Mensch noch zu tun vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden" (Rel, 261).

troffen, die beim "philosophischen Glauben" vorliegt. Wie H. Kunz richtig feststellt, ist der praktische Vernunftglaube nicht identisch mit der existentiellen Relevanz des Philosophierens, auf die es Jaspers ankommt.³⁾ Und doch besteht eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Kants "Aufhebung des Wissens" von Freiheit und der Existenz Gottes und Jaspers' Ablehnung der Beweisbarkeit der Freiheit und dem Scheitern des Wissens an der Transzendenz. Kants Metaphysik ist ethisch orientiert, während bei Jaspers, unter dem Einfluss Kierkegaards, die Seinsfrage mehr anthropologisch gestellt ist. Im grossen und ganzen hat Jaspers die Form des kantischen Denkens übernommen, ist aber in manchen Punkten über Kant hinausgegangen, wenn er z.B. jenes Innwerden der Transzendenz nicht nur als Postulat sondern als eine Art Intuition kennt.

Bevor wir im einzelnen den "Postulatsglauben" dem "philosophischen Glauben" gegenüberstellen, soll auf einige grundlegende Gemeinsamkeiten hingewiesen werden.⁴⁾

1) Allgemeine Vergleichspunkte.

In seinem Logikband "von der Wahrheit" bringt Jaspers ausführlich das Verhältnis von Denken und Erkennen zur Sprache. Dieses stimmt weitgehend mit Kant überein.

Blosses Denken ist leer, nur formal, erst die hinzukommende Anschauung macht Erkenntnis möglich. Allerdings geht Jaspers darin über Kant hinaus, dass er Anschauung nicht bloss auf sinnliche Anschauung begrenzt. So kennt Jaspers z.B. eine "apriorische Anschauung", wie sie als Leitfaden bei der Konstruktion "idealer Gegenstände" zutage tritt, ferner "vertretbare Gegenwart im Symbol" und schliesslich "aktiven Vollzug", der den Kategorien der Existenzzerhellung spezifischen Inhalt verleiht.⁵⁾

Im Gegensatz zu gewissen Richtungen des Neukantianismus hält Jaspers mit Kant an der Existenz des "Dinges-an-sich" fest. Nicht dem Dasein nach, sondern nur der Form, der Erscheinung nach, werden im Erkenntnisvorgang die Dinge hervorgebracht.

3) H. Kunz, Versuch einer Auseinandersetzung mit der Transzendenz bei Karl Jaspers, in "Schilpp" S.493 ff.

4) G. Ramming hat darauf hingewiesen, dass sich Jaspers in einigen Punkten mehr an H. Rickert anlehnt. In, "K. Jaspers und H. Rickert.."

5) In diesem Zusammenhang ist an die erkenntnistheoretischen Unklarheiten zu erinnern, die bei Jaspers auftreten und deshalb einen eingehenden Vergleich mit Kant erschweren. (Siehe S.14).

Die Formen des "Bewusstseins überhaupt", bei Kant die Verstandesbegriffe, verleihen Allgemeinheit und Notwendigkeit. Das "Bewusstsein überhaupt" gleicht Kants "transzendentelem Subjekt". Bei Jaspers bringt das Vermögen des Geistes Einheit in die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen. Diesem Vermögen des Geistes entspricht bei Kant die Vernunft. Zwar kennt auch Jaspers einen Vernunftbegriff, er entspricht aber Kants Vernunft als "oberes Erkenntnisvermögen", nämlich Verstand und Vernunft im engeren Sinne. Auch darin geht Jaspers über Kant hinaus, wenn er darauf hinweist, dass das Umgreifende des Menschseins sich nicht im "Bewusstsein überhaupt" erschöpft, sondern auch Zeit- und umweltbedingtes Dasein ist, und als Geist sich geistige Welten schafft ("objektive Ideen"-Hegel). Bei Kant sind "psychologische", "kosmologische" und "theologische" Idee reine Vernunftbegriffe, die durch keine Erfahrung und keine Begriffe gedacht werden können. Auch bei Jaspers erscheint der Versuch Gott im Denken zu erfahren, zum Scheitern verurteilt. Er verweist auf Zirkelschlüsse, Tautologien und Widersprüche solcher Versuche. Auch hier gibt das kantische Erbe dem Scheitern eine entscheidende Prägung.

Während aber Kant die Existenz Gottes nur als Postulat aufzuzeigen weiss, ist bei Jaspers Gott in jenem "ungegenständlichen Innwerden" gegenwärtig. Diese Erfahrungsgeschichte aber in Beziehung zum Selbstsein. Transzendenz wird erfahren "als die Macht, durch die ich eigentlich ich selbst bin". Dieses Innwerden hat den Charakter des geschichtlich einmaligen, und nicht allgemein Nachvollziehbaren. Wie für die "Erhellung" der Existenz, so lehnt er auch hier die Bezeichnung Wissen ab, weil er mit dem Begriff des Wissens stets den Gedanken des endgültigen, allgemeinen Bescheidwissens verbindet. Jaspers räumt zwar dem Wissen im strengen Sinne einen Platz innerhalb der "Weltorientierung" ein, aber nicht in der Anthropologie und Metaphysik. Obwohl er seinen Wissenschaftsbegriff von Kant übernommen hat und obgleich Philosophie bei Kant noch den Charakter einer möglichen Wissenschaft hat, deren Begriffe und Ideen den Anspruch auf Strenge und Eindeutigkeit haben, kommt Jaspers zu einer Ablehnung von Philosophie als Wissenschaft und zu einer Reduzierung ihrer Begriffe zu "vieldeutigen Chiffren"⁶

6) Bei Max Weber erfährt dieser einseitig von Kant übernommene Wissenschaftsbegriff eine Verschärfung, indem er sich gegen jede "wertende Wissenschaft" ausspricht. Wissenschaft habe sich jeder persönlichen Stellungnahme zu enthalten. Jaspers preist Max Weber als den Mann, "der der Not unserer Zeit ins Auge blickte" (I, IX) und dem er sich, neben Kant, am meisten verpflichtet wusste.

2) Das spezielle Verhältnis von "Postulatsglauben" und "philosophischem Glauben".

Gemeinsam sind schon beide Problemstellungen: bei Kant und bei Jaspers geschieht die Betonung des Glaubens nicht wie in der Theologie um ihrer selbst willen, sondern zur Lösung philosophischer Probleme. Dieser Glaube soll auch kein heilsvermittelnder Glaube, sondern nur ein philosophisch relevanter Glaube sein. Über diesem gemeinsamen Ansatz treten bereits wesentliche Unterschiede zutage.

Bei Jaspers ist es Aufgabe des Glaubens Antwort auf die Frage nach der Sinnsicherheit ("woraus wir leben sollen" PG,9) und Seinsgewissheit zu geben. Zum Inhalt des Glaubens gehört die Existenz Gottes, die in ihrer Beziehung zu mir erfahren wird, die Tatsache einer unbedingten Forderung und die Transparenz der Welt. Bei Kant braucht kein Glaube Aufschluss über die Existenz des kategorischen Imperatives zu geben, denn unmittelbar wird das Sollen bewusst. Beide betonen die Unbedingtheit des ethischen Handelns und üben Kritik an einer materialen Ethik. Lautet bei Kant die Forderung das höchste Gut zu verwirklichen, so bei Jaspers Existenz zu werden. Das Persönlichkeit-Werden geschieht bei Kant nicht wie bei Jaspers und Kierkegaard im "Gottesverhältnis", sondern in der Unterwerfung unter das Sittengesetz. Liegt bei Kant das moralische Gesetz in der Vernunft begründet, so spricht Jaspers von einer "Forderung der Transzendenz an mein Dasein". Obwohl sich Jaspers, wie schon erwähnt, nicht eindeutig ausspricht, ist diese transzendente Forderung, als Imperativ des Selbstseins, nicht als Stimme Gottes zu verstehen.

Für Kant ermöglicht erst das Ernstnehmen der unbedingten Forderung als gewusste Sinn-Glauben an Gott und Unsterblichkeit, während bei Jaspers die Existenz Gottes und die Feststellung Gott als Sinn der menschlichen Existenz, in einer Art Intuition erfahren werden.

Schliesslich findet sich bei Jaspers das Bewusstsein um Unsterblichkeit nicht als Forderung der endgültigen Erfüllung des Sittengesetzes, sondern als Bewusstsein, ähnlich Platons "Wiedererinnerung", und Schellings "Mitwissenschaft mit der Schöpfung" (PG, 8)

2) Das Verhältnis von "blosser Vernunftreligion" und "philosophischem Glauben".

Kant und Jaspers unterscheiden zwei Glaubensweisen; Kants Einteilung in "Offenbarungsreligion" und "reine Vernunftreligion" entspricht Jaspers' Unterscheidung zwischen "religiösem Glauben" und "philosophischem Glauben". Sowohl bei Kant als auch bei Jaspers stehen die beiden Bereiche nicht völlig getrennt nebeneinander. Die Offenbarungsreligion, die selbst nur partikuläre Gültigkeit beanspruchen^{könne}, enthalte gewisse "Prinzipien der natürlichen Religion" (Jaspers spricht von dem "Ewig Wahren"). Darüber hinaus könne die Offenbarungsreligion auch fruchtbare Anregungen für die Philosophie bieten. Für Kant sind sie mehr moralischer Natur (z.B. der Hinweis auf die Gesinnungsethik), für Jaspers mehr existentieller Art (z.B. der Hinweis auf die "Bibel als Depositum menschlicher Grenzerfahrung oder das "Scheitern als Weg zum Sein").

Weil es Aufgabe des Philosophen ist, die allgemeinen Prinzipien der natürlichen Religion (bzw. das "Ewig Wahre") aus der Offenbarungsreligion herauszugreifen, deshalb führt eine "Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" (bzw. ein "Philosophischer Glaube") notwendig zur Preisgabe biblischer Inhalte.

Der wesentliche Unterschied zwischen dem "reinen Religionsglauben" und dem "philosophischen Glauben" besteht darin, dass ersterer a l l g e m e i n g ü l t i g e und notwendige Inhalte zum Gegenstand hat, während letzterer zwar "eine Steigerung des Ewig-Wahren" intendiert, tatsächlich aber nur zu geschichtlich e i n m a l i g e n, nicht allgemeingültigen Glaubensaussagen kommt. Da der Glaube geschichtlich einmalig ist, liegt seine Wahrheit "nicht in einer Summe von Glaubenssätzen sondern in einem Ursprung, der sich in mannigfachen Gestalten geschichtlich zur Erscheinung bringt" (PG,83). "Zur Unbedingtheit geschichtlicher Wahrheit gehört", wie Jaspers sagt, "die R e l a t i v i t ä t jeder ihrer Aussagbarkeiten und historisch endlichen Erscheinungsformen" (PG,66). Jaspers geht es darum nur eine allgemeine Methode (die existentielle) des Glaubensvollzuges aufzuzeigen, die aber ihrerseits zu verschiedenen Ergebnissen führen kann.

Der Grund für das Abweichen von Kant ist darin zu sehen, dass Jaspers den Vernunftbegriff Kants mit der Einmaligkeit des Kierkegaard'schen Existenzbegriffes verbunden hat. Vernunft und Existenz sind, wie Jaspers sagt, die grossen Pole seines Philosophierens.

Auf Grund dieses existentiellen Momentes wendet sich Jaspers gegen die Religionskritik der Aufklärung, bei der nur "verwässerte Abstraktionen" und "triviale Allgemeinheiten" übrig blieben. Aber auch Jaspers' philosophischer Glaube ist letztlich Religionskritik und Überbietung des religiösen Glaubens durch den philosophischen. Kant und Jaspers sind gemeinsam der Überzeugung, dass ein berechtigter Übergang vom religiösen Glauben zum blossen Vernunftglauben zu vollziehen sei, aber nicht umgekehrt. Kant sieht in dem Übergang vom "Kirchenglauben" zum "reinen Religionsglauben" das Nahen des Gottesreiches auf Erden und Karl Jaspers sieht im Übergang vom "religiösen Glauben" zum "philosophischen Glauben" die Verwirklichung der Kommunikation aller existentiell Glaubender.

Im grossen und ganzen ist Jaspers' "philosophischer Glaube" eine Analogie zu Kants "reinem Religionsglauben", unter Einbeziehung Kierkegaard'scher Gedanken.

B. P e t e r W u s t : Der religiöse Glaube.

§ 14 Philosophiegeschichtlicher Hintergrund.

Peter Wusts philosophisches Werk ist geprägt von einer Reaktion auf gewisse Strömungen der Jahrhundertwende. Er sah eine seiner Hauptaufgaben darin, zu einer Neuorientierung der Philosophie aufzurufen, die nach seiner Meinung schon durch den Entscheidungsirrationalismus Kierkegaards, durch die pessimistische Grundhaltung Schopenhauers und Eduard von Hartmanns, durch Nietzsches Umwertung der Werte, die ferner durch die überspitzte Forderung nach wissenschaftlicher Philosophie und die Metaphysikscheue des Neukantianismus und die schliesslich in den Relativierungen der Lebensphilosophie in eine Krise geraten war. Dieses "neue Geisteswagnis" (A,16), zu dem sich Wust genötigt sah, sollte für ihn zugleich ein Wagnis des Glaubens werden, weil gerade jene Vergangenheit, mit Ausnahme Kierkegaards und der Dialektischen Theologie, durch religiösen Substanzverlust gekennzeichnet war.

Auch in Wusts Denken selbst vollzog sich dieser Umschwung. In einer streng katholischen Familie herangewachsen, wandte er sich während seiner Studienjahre dem Neukantianismus und dem Skeptizismus zu und verfiel einer religiösen Gleichgültigkeit. Zu Beginn der zwanziger Jahre raffte er sich wieder zu einem neuen "Geist- und Glaubenswagnis" auf. Diese Neuorientierung fand 1920 ihren ersten Ausdruck in der "Auferstehung der Metaphysik", einer Schrift, in der Wust auf jene Richtungen verwies, in denen sich eine Überwindung des Neukantianismus anbahnte. Sie fand ferner ihren Niederschlag in "Naivität und Pietät", seinem seinsoptimistischsten Werk und in der "Dialektik des Geistes". In "Ungewissheit und Wagnis" trat allerdings dieser ursprüngliche Vernunft und Seinsoptimismus in den Hintergrund.

In seinem Versuch wusste sich Wust besonders Platon, Augustinus, Pascal, Goethe und Scheler verpflichtet.

Im Gegensatz zur "Marburger Schule", die überwiegend mathematisch-naturwissenschaftlich orientiert war, verweist Wust wieder auf die Uraffekte von Staunen und Ehrfurcht, die bei Platon und Aristoteles am Anfang des Philosophierens standen und die auch bei Goethe eine bedeutende Rolle spielten. Für eine "Auferstehung der Metaphysik" erachtete es Wust als notwendig, dass an die Stelle des Zweifels und des "Seinsmiss-trauens" das Staunenkönnen und eine seinsoptimistische Geisteshaltung als apriorische Elemente treten müssten, denn in der Entscheidung zwischen Ordnung und Chaos, zwischen Intelligibilität und Irrationalität des Seins liege die Grundentscheidung jeder Philosophie. ¹⁾ Wust wendet sich nicht nur gegen die idealistische Haltung des Neukantianismus, sondern auch gegen einen allzu mathematisch orientierten Philosophiebegriff, ferner gegen jeden Versuch Philosophie als "reine Wissenschaft" abzutun, wie es im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. vor allem unter dem Einfluss Max Webers geschah. Philosophie sei vielmehr Wissenschaft und Weisheit. In dieser seiner Ablehnung des einseitigen Wissensanspruches der Philosophie sah sich Wust einig mit der Lebensphilosophie, deren Relativierungstendenzen er keineswegs teilte.

Wust legte besonderes Gewicht auf das Existentielle. Zum Philosophieren sei der ganze Mensch aufgerufen, nicht bloss der "Logiker" und der "Mystiker". Philosophie solle einerseits den Menschen zur Humanität führen, setze aber andererseits einen Höchststand von reiner Gesinnung voraus. Wust knüpft hier wohl an Schellers "moralischen Aufschwung", als Vorbedingung jeder Metaphysik, an. Humanität im eigentlichen Sinne vollendet sich bei Wust erst in dem Staunen vor den Mysterien der Offenbarung und in der "Heiligkeit", d.h. in der Hingabe des Willens an Gott. ²⁾

¹⁾ Nicht Angst, Langeweile und Ekel, sondern Staunen und Ehrfurcht sind für Wust der Ausgangspunkt des Philosophierens. Naivität und Pietät ist der Habitus des Geistes, der sich in den Grundaffekten von Staunen und Ehrfurcht geltend macht.

²⁾ In seinem "Abschiedswort" weist Wust eindringlich darauf hin, dass zwischen "Humanitas" und echter "Humilitas des Geistes" ein innerer Zusammenhang besteht. Edelster Ausdruck dieser Geisteshaltung sei das Gebet, das als "letzte Hingabe" "still.. und gefasst" mache.

Wusts philosophisches "Wagnis" beginnt mit dem Staunen vor den Tiefen des Seins und endet mit noch grösserem Staunen vor den Tiefen der Offenbarung.

Im Folgenden soll nun Wusts Glaubenswagnis im Gesamtzusammenhang seines Werkes dargestellt werden.

§ 15 Das Wesen des Menschen.

Bei seiner Analyse des Menschen stützt sich Peter Wust auf die Augustinisch-Scholastische Tradition.

Der Mensch ist für Wust seinsmässig ein "Zwischenwesen" von Natur und reinem Geist. Auf Grund seiner Stellung spiegeln sich im Menschen alle Regionen des Seins in analoger Weise. Wust spricht von einem "eidetischen Zentralspiegel allen Seins bis zur göttlichen Wesenshöhe" (N,161). Obwohl alle Seinsstufen Abbild des göttlichen Urbildes sind, oder am Sein teilhaben, ist für Wust vornehmlich der Mensch Bild Gottes. Wie Franz von Baader, Kierkegaard, Scheler und Jaspers, versucht auch Wust das Wesen des Menschen vom "Absoluten" her zu verstehen. Er stellt die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen.

Ein Unterschied besteht darin, dass Baader, Scheler und Wust dieses "Gottesverhältnis" sowohl metaphysisch (ontisch) als auch subjektiv existentiell interpretieren, während Kierkegaard und Jaspers mehr zu einer subjektiv-existentiellen Haltung neigen.

Weil nun der Mensch als Doppelwesen eine Brücke zwischen Natur und Geist bildet, unterliegt er einer doppelten Spannung. An der Wurzel seines Wesens macht sich ein "Triebwille" und ein "Geistwille" geltend. "Aus dieser ... Verbindung zweier an sich absolut verschiedener Aktionsprinzipien entsteht ... die Tatsache, dass wir im Wesen des Menschen ein Aktionssystem vor uns haben, das einen doppelten Schwerpunkt aufweist, woraus eine doppelte Verlagerungsmöglichkeit des leib-geistigen Schwergewichtes seiner Existenz entsteht". (N,60). "Das Ich hat ständig den Dialog der niederen und höheren Region zu lauschen ... und die Vermittlerrolle zu übernehmen" (N,61).

Mit dem Hinweis auf die doppelte "Es-funktion" in der Seele, will Wust nur auf eine doppelte Verlagerungsmöglichkeit hinweisen, ohne die Einheit der Seele anzutasten, die für ihn ein "undurchdringliches Mysterium" ist.

Weil nun der Mensch ein Geistwesen ist, kommt ihm "relative Aseitität" zu, d.h. "Beisichselbstsein, Insichselbstsein, Originalität und Spontaneität" (N,48). Hier liegt "kein blosses Geschehenszentrum mehr, sondern ein Zentrum des Tuns" vor (N,48). Das Ich als Ich hat sich aus dem übrigen Sein herauszuheben und auf sich zu stellen, es hat sich immer mehr zu aktualisieren. "Ohne diese Aktualisierung ist der Geist als Geist nicht denkbar und deshalb ist auch der menschliche Geist am Anfang seiner Entwicklungsbahn noch nicht Geist im strengen Sinne, sondern wird erst Geist in dem Maße, wie er diesen Selbststand seiner geistigen Natur fortschreitend aktualisiert. (N,49). Aktualität in reinsten Form kommt nur dem absoluten Geiste zu. Beim Menschen als endlichem, geschaffenen Geist, verbindet sich seine Aktivität mit Passivität, seine Freiheit mit Notwendigkeit. Diese relative Selbständigkeit des Geistes ist, wie Wust fortführt, die Quelle eines neuen Spannungsverhältnisses: Im Menschen macht sich ein Verlangen nach Wahrheit, Schönheit und Glückseligkeit sowie ein Liebesdrang geltend, den er zwar subjektiv bejahen, dem er sich aber auch widersetzen kann, ohne ihn völlig zum Verstummen zu bringen. "In diesem besonderen noetischen Instinkt des geschaffenen Geistes kündigt sich an jene höhere Notwendigkeit des Hinhorchenmüssens auf die von oben her uns zurufende Stimme der invariablen Vernunft" (N,55). Dieses Hinhorchenmüssen sei analog der Hinordnung der gesamten Natur auf einen absoluten Seinsmittelpunkt. Denn "eine geheimnisvolle Gravitationskraft bindet alle Wesen zusammen und lässt sie von allen Seiten her auf den verborgenen Absolutpol des Seins hin konvergieren" (N,56).³⁾ Im Bereich des Geistes setzt sich diese "objektive Seinsgravitation" um in Liebe, die sich auf die Welt, auf die geistigen Wesen und im stärksten Maße auf den schöpferischen Urgrund

³⁾ Wust greift hier einen Gedanken auf, den heute wieder P. Theilhard de Chardin von naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten aus in den Vordergrund stellt; es ist dies der Gedanke von der Konvergenz der Menschheit und des Universums im "Punkte Omega". (in "Der Mensch im Kosmos", dt. Ausgabe 1959).

selbst richtet. Jede freigewollte personale Liebe sei die Bejahung des unbewussten Liebestriebes in uns. Die Harmonie der Seele komme dadurch zustande, wenn wir uns diesem Liebesdrange nicht widersetzen.

In der doppelten Verlagerungsmöglichkeit des leib-seelischen Schwergewichtes sieht Wust das spezifisch Menschliche und in der Oszillationsfähigkeit des Geistes zwischen Bejahung und Verneinung des "noetischen Liebestriebes" liegt die unaufhörliche "Dialektik des Geistes" (N,60).

Mit Platon, Augustinus und Pascal verweist Wust auf dieses Liebesapriori in uns. Er ist auch der Meinung, dass "alle Intuitionstheorien der Erkenntnis" hier ihren metaphysischen Ursprung haben. (N,58).

Der Hinweis auf die geistige "Es-funktion" und die Bejahung derselben steht vor allem Augustinus nahe. Im Gegensatz zu der mehr intellektualistischen Philosophie des Thomas von Aquin legt Augustinus den Akzent auf die Liebe. Liebe ist aber für Wust wie für Augustinus nichts anderes, als die der ewigen Liebe des Schöpfers antwortende Liebe. Alle geistige Aktivität beruht, soweit sie sich in der positiven Richtung auswirkt, auf dieser antwortenden Liebe. (N,165). Augustinus' Formel "omnia amare in Deo" bringe am schönsten zum Ausdruck, dass der Kern aller endlichen Liebe in der religiösen Liebe zu suchen sei. (N,165). Die Liebe zu allem Sein sei höchste Aufgabe des Menschen. Gerade weil der Mensch Abbild Gottes ist, das "höchste theomorphische Gebilde des Seins überhaupt", müsse er immer über sich hinaus streben. ⁴⁾

⁴⁾ Der metaphysische Grund aus dem jener Liebesdrang emporsteigt, hat viel gemeinsam mit Augustins "M e m o r i a": "Memoria interior" ist bei Augustinus, im Gegensatz zur "memoria exterior", der subjektiven Gedächtnisleistung, der unbewusste Seelengrund aus dem die "Lichtakte der Einsicht" und die "Wertakte des Liebeswillen" hervorgehen. "Sie ist der Lichtgrund der theoretischen Vernunft und der Liebesgrund der praktischen Vernunft" (SK,22). Als Lichtgrund ist sie "habitus principiorum (primorum), Bereitschaft der Prinzipien". (Söhngen, Einh.S. 73) und der Ursprung für alle apriorische Erkenntnis. In der Memoria findet schliesslich die Seele Zugang zu Gott, kraft des göttlichen Lichtes, das in den Grund der Seele hineinleuchtet und aus ihm aufleuchtet.

§ 16 Die menschliche Ungeborgenheit.

Die Unendlichkeitsunruhe.

Durch den Einbruch des Geistes sieht Wust den Menschen aus der Geborgenheit, wie sie reinen Naturwesen eigen ist, herausgehoben. Gleichsam heimatlos steht er zwischen dem Reich der Naturwesen und dem absoluten göttlichen Geist. Mit seiner Geistigkeit öffnet sich ihm die "Unendlichkeitstiefe des geistigen Seelengrundes" (U,37). Eine ins Unendliche sich erstreckende Sehnsucht nach dem Wahren, Schönen und Guten und ein Verlangen nach Glückseligkeit überkommt ihn. Aufgrund der Leib-Geisteinheit dringt die Unendlichkeitsunruhe auch in die Sinnlichkeit ein; sie wirkt sich nach "Blut und Geist" hin aus und versetzt den ganzen Menschen in eine dialektische Spannung. Genußsucht und Glückseligkeitssehnsucht kennzeichnen diese metaphysische Spannung, die, die "Insecuritas-Situation" des Menschen ausmacht.

Dieser ontischen, objektiven "Insecuritas Humana" entspricht auf der subjektiven Seite eine "Ungewissheit in den entscheidenden Fragen seines Daseins". Weil ihm die Klarheit des absoluten Geistes fehlt, "steht der Mensch in dialektischer Spannung zwischen Hell und Dunkel, zwischen der tiefen Nacht der Naturwesen und dem kristallhellen Tag der reinen Geisteswesen" (U,47). Der Mensch als metaphysisches Sucherwesen "ist der ewige Glücksucher, der unermüdliche Wahrscheinlichkeitssucher, und der nie zur Ruhe kommende Gottsucher" (U,48). Er ist dies alles, weil er zugleich mit der Sehfähigkeit der Ratio nicht die Fähigkeit zu endgültiger Klarheit besitzt.

Situationen der Ungeborgenheit.

In dreifacher Weise kommt dem Menschen seine "Insecuritasnot" zum Bewusstsein. Auf der Ebene seiner "vitalen Existenz" scheint sein Leben von der Macht des Schicksals bedroht. Als "geistige Existenz" sieht sich der Mensch auf seiner Wahrheitsuche von Ungewissheit umgeben.

Als "religiöse Existenz" fehlt es ihm an absoluter Gewissheit in bezug auf die entscheidendsten Fragen seines Lebens.

1. Die Insecuritasnot auf der Vitalebene.

Die unterste Ebene des menschlichen Daseins kennzeichnet eine ständige Jagd nach Glück, Genuss, Besitz und Macht. Aufgrund der Leib-Seeleeneinheit haben auch diese Triebe etwas von der Unendlichkeitsunruhe des Geistes an sich. Neben seinem Glücksstreben macht sich aber ein Anderes bemerkbar, über das wir nicht ohne weiteres verfügen können, die Macht des Schicksals. Da dieses Andere, an das der Mensch in seiner Freiheit stößt, die "objektive Naturordnung" sein kann, muss nicht ohne weiteres ein "Feindschaftsverhältnis" zwischen dem Menschen und dem Schicksal bestehen. (U,99). Soweit sich der Mensch in seinem Willen nach dem objektiven Sinn der Naturordnung richtet, erscheint das Schicksal als wohlwollendes, als "εὐτυχία". Sobald er aber, in der Maßlosigkeit seines Glücksstrebens, gegen diese Sinnordnung der Welt verstößt, erscheint es ihm als rächendes Schicksal, als "δυστυχία" (U,99 f). In diesem Falle erscheint das Schicksal sozusagen als Korrektur menschlicher "Grenzüberschreitungen".

In diesem Aspekt liegt allerdings noch nicht der eigentliche Schicksalsbegriff. Vom Schicksal im eigentlichen Sinn könne aber auch dort noch nicht die Rede sein, wo blinde Naturkräfte rücksichtslos höhere Werte vernichten. Da die blinde Naturordnung "keinerlei Wertorgan" für die höhere Wertordnung besitzt, kann sie nicht darauf Rücksicht nehmen.

Von der eigentlichen "Fortunanot" kann erst dann gesprochen werden, wenn im Leben bisweilen nur noch Willkür, Zufall und Chaos zu dominieren scheinen, wenn man die "Gesamtdysteleologie" und die Tragik des Lebens ins Auge fasst. Gerade hier scheint die "rächende Objektivität" nicht in Erscheinung zu treten. Im Gegensatz dazu erscheine die "vordergründige Unstimmigkeit und Unbeständigkeit des Lebens" nur als eine "Kontingenznot" die der Mensch mit den übrigen Wesen teilt. (U,104). Gegen sie kann man sich zwar durch gewisse Erfahrungen wappnen, aber im Verhalten gegen jene letzte Irrationalität des Schicksals schwebt man gänzlich zwischen "Ungewissheit und Wagnis".

Wie Karl Jaspers richtig gesehen habe, stehe der Mensch in dieser Grenzsituation vor der Alternative zwischen Trotz und Hingabe.

2. Auch auf der Ebene der geistigen Existenz, auf der Ebene der natürlichen Erkenntnisgewissheit, sieht Wust den Menschen als "ewigen Wahrheitssucher". Im allgemeinen wird zwar die "Insecuritasnot" den Einzelwissenschaften nicht bewusst, insofern sie sich nicht Rechenschaft ablegen über ihre Grundlagen. "Die Insecuritassituation der Metaphysik aber ist von jeher die "crux philosophorum" gewesen" (U,88).

a) Den Einzelwissenschaften kommt es in der Regel nur darauf an, die Frage nach dem Wie der Seinsordnung zu stellen. Prinzipiellen Fragen, "ob überhaupt das Sein als Sein geordnet ist oder, ob überhaupt unsere Vernunft auf die Ordnung des Seins abgestimmt ist, dass wir gewiss sein dürfen, wirklich zu erkennen" (U,119), weichen sie aus, bzw. setzen sie voraus.

Die Voraussetzungen sind, wie Wust sagt, in der Mathematik und den Naturwissenschaften stärker als in den Geisteswissenschaften. Prinzipienfragen werden erst in der mathematischen Grundlagenforschung aufgeworfen. Solche führten dann leicht zu "Prinzipienkrisen", die nicht selten eine Erschütterung des Vertrauens in die Vernunft mit sich führten.

Im allgemeinen seien die Einzelwissenschaften in der glücklichen Lage solche Fragen auf andere Disziplinen abwälzen zu können. Sozusagen als letzte Instanz sei die Philosophie, als die Grundwissenschaft damit beauftragt. Denn das Bemühen um das "Wissen des Wissens" komme in erster Linie der Philosophie zu.

b) Die Insecuritasnot der Vernunft tritt vor allem bei der Frage der "philosophischen Urgewissheit" zutage.

Hier geht es vor allem um die Evidenz des Widerspruchsatzes, um den Satz vom zureichenden Grund (mit Einschluss des allgemeinen Kausalitätsprinzips, das vom spezifischen Kausalgesetz wesentlich verschieden ist). Auf die nähere Unterscheidung von allgemeinem Kausalitätsprinzip und Kausalgesetz geht Wust nicht ein.

Bei der Klärung dieser Voraussetzungen müsse die Vernunft die richtige Mitte zwischen unkritischem Dogmatismus und überkritischem Skeptizismus einhalten.

Wust ist nun der Ansicht, dass die Frage nach der Evidenz der Erstprinzipien auf die eine Frage nach der "Geordnetheit und Intelligibilität" des Seins zurückgehe. Das "principium intelligibilitatis universalis" sei das eigentliche Ur- und Erstprinzip der Philosophie, in dem alle übrigen Erstprinzipien, auch das Widerspruchsprinzip einschliessweise enthalten seien. (U,150). Auf die Berechtigung dieser Behauptung kann hier nicht eingegangen werden.

Dieses Axiom besagt, dass das Sein prinzipiell, d.h. in seiner Ganzheit und bis in seine letzten Tiefen "Ordnungs- und Vernunftcharakter" (Intelligibilität) besitze. Die Begriffe "ens" und "intelligibile" seien vertauschbar und transzendente Begriffe. (U,151 f) Der Satz von der Intelligibilität des Seins bringt bei Wust ein Zweifaches zum Ausdruck: Einerseits ist das Sein **"nicht in sich hineinverschlossen", sondern auf die "verstehende Vernunft"** des Subjekts hingeordnet, andererseits ist das Subjekt offen für das Sein, nicht bloss aufnahmebereit, sondern **"hingespant"** auf das Sein (U 153).

Die Evidenz des Satzes von der Intelligibilität des Seins würde dem kritischen Denken zuweilen grosse Schwierigkeiten bereiten, während für ein mehr intuitives Erfassen er ohne weiteres evident sein könnte. Wust sieht in dem Phänomen des "Interesses am Erkennen" und der "geistigen Freude", die dieses Erkennen begleitet, eine Bestätigung dafür, dass das Sein für die menschliche Vernunft erkennbar ist. Er verweist hier auf eine Stelle in den "Quaestiones disputatae de veritate" des Thomas von Aquin: "Nisi enim aliquis ad ipsam speculationem veritatis afficeretur, nunquam in actu intellectus speculativi esset delectatio" (qu.14a4) Dieses intuitive Erfassen sei die Bewusstseinshaltung eines natürlichen und unverbildeten Menschen und sei analog dem prinzipiellen Seinsvertrauen des Einzelwissenschaftlers auf eine vorgegebene und erkennbare Seinsordnung zu verstehen.

Aufgabe des Philosophen sei es aber, dieses natürliche Seinsvertrauen "mit kritischer Wachheit" zu prüfen. Mit dem Übergang

mehr intuitiven Erfassen zum kritischen, reflexiven, würden die eigentlichen Schwierigkeiten und die "Insecuritas-not" entstehen. Dadurch, dass die "ursprüngliche Seinsunmittelbarkeit" verlorenginge, würde Raum für die kritische Funktion des Verstandes. Die Ratio sei hier vor die Möglichkeit eines prinzipiellen Ja oder Nein gestellt. Hinter allem Ja, so meint Wust, bliebe dennoch die Möglichkeit einer lockenden Versuchung, ob nicht vielleicht dieses Ja eine grosse Illusion sei, etwa ein bloss erträumtes Paradies? Dass jenes Urmisstrauen wieder in uns erwachen könne, darin liege die Ungeborgenheit. Philosophie sei deshalb nicht Wissenschaft in dem Sinne, wie es die Einzelwissenschaften sind, sondern Weisheit, "weil sie um die prinzipielle Gefährdetheit des höchsten Wissens" wüsste (U,159).

c) "Insecuritasnot" bei der philosophischen Gottesgewissheit. Wusts Erörterungen der philosophischen Gottesgewissheit bewegen sich in zwei Richtungen. Einerseits erlebt er die ganze "Insecuritasnot", andererseits versucht er dem "deum certo cognosci posse" des "Vaticanums" gerecht zu werden. Er weist darauf hin, dass zwar seit Jahrhunderten eine Fülle von "Beweismaterial" zusammengetragen wurde, dass aber alle diese "logische Denkarbeit" der Menschheit das Ringen um die Frage nach der Existenz eines höchsten Wesens nicht hätten zur Entscheidung bringen können. (U,162).

Wenn Wust betont, daß über die Tatsache, daß der Mensch prinzipiell kraft seiner Ratio zu einer "ausreichenden Evidenz in der Frage nach der Realexistenz eines höchsten Wesens, und zwar im Sinne eines entschiedenen Ja, gelangen kann", "kein Wort verloren zu werden braucht" (U,164), und wenn er zugleich darauf hinweist, dass "diese Evidenz bei aller objektiven Vernunftgültigkeit keine bequeme Gesicherheit der menschlichen Vernunft bringen kann, ja, dass sie diese so oft ... erstrebte Gesicherheit nicht einmal erlangen darf", (ebd), so liegt hier ~~stetig~~ ein reines Apriori vor und andererseits ein Widerspruch: Der Satz von der prinzipiellen Vernunftgewissheit bezüglich der Existenz Gottes bedarf für Wust keines Beweises und keiner näheren Erklärung ("darüber braucht kein Wort verloren zu werden" (U,164)). Er scheint hier einem Zugeständnis gleich, das "deum certo cognosci posse" zu übernehmen. Denn dieser Satz

passt nicht in die Grundkonzeption von "Ungewissheit und Wagnis", da schon die Vernunft angesichts der philosophischen Grundprinzipien in eine "Insecuritas-Situation" gerät. Der Apriori-Charakter dieses Satzes zeigt sich auch darin, insofern Wust an anderer Stelle darauf hinweist, daß bis zur Stunde in keinem Falle eine endgültige Sicherheit in der Frage nach der Existenz Gottes erzielt worden ist. (U,162) Ein Widerspruch, zumindest in dieser Formulierung, scheint darin zu liegen, dass einmal von der "prinzipiellen Vernunftgewissheit", von einem "entschiedenen Ja" und zugleich die Rede ist, dass diese "objektive Vernunftgewissheit" keine "bequeme Gesichertheit der menschlichen Vernunft" bringen kann.

Wenn man aber tatsächlich zu Gott als dem "ens a se" gelangt, so würden sich dennoch neue Fragen ergeben: "Woher Gott?" "Warum ist Gott?", "warum ist er der absolut Vollkommene?" (U,166), oder um mit Heidegger und Jaspers zu sprechen: "Warum ist das Sein und nicht das Nichts?" Auch bezüglich der Frage, ob das universale Prinzip der Seinsanalogie und Seinsintelligibilität auch für Gott gilt, könne unsere Vernunft nur erwarten, dass Gott zwar nicht das schlechthin Alogische ist, sie müsse aber auch erfahren, dass er für uns keineswegs durchsichtig ist. Wenn das "ens a se" als absolut vollkommenes Wesen gedacht wird, so würden sich neue Fragen ergeben: "Warum genießt dieses eine Wesen eine absolute "securitas aeterna"?" (U,172).⁵⁾ An dieser Stelle gerät die Vernunft in Konflikt mit sich selbst. "Einerseits entspricht es ihrem Wesen, als kritische Vernunft bis ins Unendliche nach dem Warum zu fragen, andererseits soll sie auch wieder als endliche Vernunft vor dem Urgeheimnis des Seins ... in Ehrfurcht zurücktreten und das Unerforschliche schweigend verehren" (U,169). Die Alternative von Selbsthingabe und äußerstem Selbsteinsatz zwingt die Vernunft in die "existentielle Ursituation der beiden Möglichkeiten von Liebe und Selbstsucht" (U,170). Nicolaus von Cues habe jenes Wissen um die Vernunftsgrenzen und die Anerkennung dieser Grenzen, die von der höchsten Weisheit dem menschlichen Erkennen gesetzt sind, als "docta ignorantia" bezeichnet.

⁵⁾ Müssen sich wirklich diese Fragen einem ernststen Denken aufdrängen? Die Schwierigkeit liegt vielmehr darin, daß wir zwar nicht notwendig auf eine "causa prima", ein "ens a se" schließen müssen, insofern wir einen "regressus in infinitum" vermeiden wollen, daß aber erst aufgrund einer religiösen Erfahrung der Überstieg von der philosophischen Terminologie zum eigentlichen Gottesbegriff vollzogen werden kann.

Warum kann nun die menschliche Vernunft bei der philosophischen Gottesfrage nicht jene letzte Sicherheit und innere Unanfechtbarkeit erreichen? Darf sie vielleicht diese gar nicht erreichen? (U,175). Warum kann eine "certitudo philosophica" nie zu einer "certitudo mathematica" werden? Dies liege allein an der Konstitution des Menschen als Zwischenwesen. Nur für ein reines Geistwesen wäre in dieser Frage mathematische Gewissheit möglich. "In diesem Fall", so argumentiert Wust mit Kant, "würde Gott und Ewigkeit, mit ihrer furchtbaren Majestät, uns unablässig vor Augen liegen". (U,176). Es bliebe kein Spielraum mehr für persönliche Entscheidung, die im Interesse der Seinsverwirklichung des Menschen gefordert sei. (U,176). Gerade im Hinblick auf diese "Insecuritasnot" zeige sich die existenzereckende Aufgabe der Philosophie. Sie habe zugleich zu den "höchsten Höhen der Erkenntnis" und zu dem Gipfel der Selbstverwirklichung zu führen. (U,132). Dazu sei eine besondere Geisteshaltung bereits Voraussetzung, die die anderen Wissenschaften entbehren könnten. Wust verlangt eine "Art geistiger Umkehr" (U,131) ähnlich der "Metanoia" in den Bekenntnissen des Augustinus (M,65). Notwendige Bedingung des Philosophierens sei das Ablegen aller "vitalegoistischen Haltung" (U,131). Nur dann erreiche der Mensch sein wesentliches Selbst, wenn die bis ins grenzenlose sich erstreckende Reflexion durch den "Hingabeakt der Liebe und Ehrfurcht" ... "diszipliniert" würde (M,44), wenn das Staunen und die Ehrfurcht vor den Tiefen des Seins nicht verloren ginge. Erst jene hingabebereite Vernunft (M,67) könne den Suchenden zur Ruhe führen, könne dem "abenteuernden Denken", das in die "Ungesicherheit und Ungeborgenheit" führt (M,71 f), die Heimkehr aus Unruhe und Zweifel ermöglichen. Erst in der "reflexio cum devotione" erschliesse sich Gott, das höchste Ziel menschlicher Sehnsucht.

Oberhalb der philosophischen Gottesgewissheit tritt die "Insecuritasnot" besonders im Bereich des Religiösen zutage. Hier begegnet der Mensch den entscheidenden Fragen seines Daseins, die ihren Höhepunkt in der Frage nach dem persönlichen Heil erreichen. 6)

6) Besonders trete dies in der Todeserfahrung ins Bewusstsein, denn der Tod sei als metaphysisch-religiöses Phänomen zugleich äusserste Grenzsituation des menschlichen Daseins.

3. Die "Insecuritasnot" auf der Ebene der "religiösen Existenz"

Drei Fragen sind es, die Peter Wust im religiösen Bereich bewegen: Die Frage nach der religiösen Gottesgewissheit, der Offenbarungsgewissheit und der persönlichen Heilsgewissheit.

a) Die religiöse Gottesgewissheit.

Im Unterschied zur philosophischen Gottesgewissheit handelt es sich hier mehr um ein "praktisch-lebendiges Verhältnis des in seiner Heilsnot stehenden Menschen zum lebendigen Gott". (U,200). Sie ist das Bewusstsein einer personal lebendigen Gottesnähe. Im Gewissen wird jener Anspruch erfahren, dem in Glaube und Liebe Antwort zuteil wird. Gott wendet sich hier nicht so sehr an den Verstand, als an das Herz, die Wesensmitte der Person. "Er wendet sich an jenes zentrale "intimum mentis", in dem auf der Grenze zwischen Unbewusstem und Bewusstem allemal die eigentlichen Lebensentscheidungen fallen, jene existentiellen Entscheidungen, die aus der Totalität der Menschennatur geboren werden." (U,214).

"Weil in diesem Halbdunkel der religiösen Gotteserfahrung Gott sich zugleich enthüllt und verhüllt, entsteht ein gewisser Schwebezustand zwischen Gewissheit und Ungewissheit, in dem sich sowohl Glaube, als auch Unglaube entfalten können. Diese "Insecuritas-Situation" gehöre wesentlich zum Menschen (U,214). Ja, gerade der Unglaube kann sich als "Stimulans" des Glaubens auswirken, indem er dazu beiträgt, dass der Glaube sich niemals einer bequemen Sicherheit überlassen kann (U,207).

Auch der Mystiker, der die höchste Ebene der Gotteserfahrung erstiegen hat, muss immer wieder die schmerzliche Erfahrung machen, dass sein Gotteserlebnis durch die Erfahrung einer "dunklen Nacht" getrübt wird.

b) Die Offenbarungsgewissheit.

Auch angesichts der übernatürlichen Offenbarung des alten und neuen Testaments sei der "homo religiosus" in ein eigentümliches "Halbdunkel" versetzt. Drei Fragen scheinen immer wieder grosse Schwierigkeiten zu bereiten: Ist es wirklich das ewige Wort Gottes selbst, das in dieser Offenbarung die Menschen an-

spricht, oder ist es letztenendes nur ein rein menschliches? (U,219). Welches ist die einzig mögliche Sinndeutung dieses, in so vieler Hinsicht dunklen Wortes, welches ist die einzig legitime Instanz für eine Interpretation. Und schliesslich, ist diese Offenbarung rein und unverfälscht überliefert? (U,220). Auch in dieser Offenbarung zeige sich Gott zugleich enthüllt und verhüllt. Trotz möglicher Klarheit bliebe noch viel Dunkelheit. Dieses Halbdunkel biete sowohl Raum für Glaube, Vertrauen und Hingabe, als auch für Unglaube, Skepsis und Trotz.

c) Die Heilsgewissheit.

Vor allem ist nach Wusts Meinung absolute Sicherheit bezüglich des persönlichen Heiles unmöglich. Zwei Fragen seien es, auf die keine absolute Gewissheit möglich ist: Gibt es einen allgemeinen Heilswillen Gottes, wenn ja, weiss ich mich selbst auf dem Wege zum Heil? Auf die erste Frage gäbe es prinzipiell nur eine "certitudo fidei", während ich meines Zustandes nur moralisch gewiss bin. Bei dieser Existenzfrage des Menschen erreiche die Ungewissheit ihren Höhepunkt, denn das Wissen um einen allgemeinen Heilswillen setze die Existenz eines Gottes, und zwar eines gnädigen Gottes voraus. Von ihm wüssten wir nur aus der Offenbarung. Deshalb ist die "Insecuritasnot" bei der Frage der Heilsgewissheit durch die "Insecuritasnot" der religiösen Gottesgewissheit und der Offenbarungsgewissheit vorbelastet. In dieser seiner äussersten Existenzsituation müsse sich der Mensch zu "hoffender Gelassenheit" durchringen.⁷⁾

"Diese halbe Unwissenheit, in der sich der Mensch auf seinem Heilsweg gegenüber seinem persönlichen Endschiedsal dauernd befindet, ist ein wunderbares Gegenstück zu jener "docta ignorantia" die wir auf dem Höhepunkt der Metaphysik gegenüber der Gottesfrage kennengelernt haben. Sie ist eine "sacra ignorantia" unseres Heilzustandes, die uns in Ehrfurcht vor uns selbst und vor den Geheimnissen des Seins bewahrt, solange wir uns in schönster Gelassenheit in ihr Halbdunkel willig fügen". (U,222)

⁷⁾ Siehe dazu Bollnows "Neue Geborgenheit" S. 132 f

Bei dem Problem der philosophischen Ungewissheit, der philosophischen Gottesfrage und bei den speziell religiösen Fragen sah sich Wust genötigt, auf streng deduzierbares Wissen und absolute Gewissheit zu verzichten. Es wären hier noch einige Probleme zu nennen, etwa die Frage nach dem Wesen des Menschen und nach dem Wesen des Geistes.

§ 17 Das Wagnis der Weisheit.

Ist nun für Wust dieses Wagnis, zu dem die Ungewissheit herausfordert, ein vernunftblindes Wagnis, "ein Sprung ins blinde Ungefähr", (U,272) oder ist es ein Wagnis von höherer Art, das der Vernunft ein Minimum an Sehfähigkeit zuerkennt? Im Gegensatz zu einem gewissen Entscheidungsirrationalismus in der Existenzphilosophie Karl Jaspers' und der dialektischen Theologie spricht hier Wust von einem "Wagnis der Weisheit".⁸⁾

Dieses Wagnis ist bei ihm gewissermassen ein philosophischer Glaube, der sich dann im Bereich des Übernatürlichen zum religiösen Glauben erhebt.

Worin besteht nun das Wesen der Weisheit ?

Wust versucht sie von verschiedenen Seiten aus zu beschreiben. Weisheit nehme die Mitte zwischen Vernunftoptimismus und Vernunftpessimismus, zwischen gnostischer Haltung und Fideismus, zwischen Dogmatismus und Skeptizismus ein. "Mit dem Dogmatisten verbindet ihn (den Weisen) das prinzipielle Vertrauen in die Vernunft. Vom Dogmatisten trennt ihn das kritiklose Überschätzen der endlichen Vernunftgewissheit und vermeintliche Ausruhen in der vermeintlich gefundenen und allzu siegesgewiss formulierten Wahrheit. Mit dem Skeptiker verbindet ihn die vorsichtige Prüfung alles wirklich oder vermeintlich Gefundenen und endgültig Formulierten und die weise Zurückhaltung des Urteils im Hinblick auf die unendliche Irrtumsmöglichkeit der menschlichen Vernunft. Vom Skeptiker trennt ihn auch wieder das Urmisstrauen gegenüber der Vernunft, wie gegen das Sein überhaupt" (U,49).

⁸⁾ Der Entscheidungsirrationalismus geht auf Kierkegaard und Nietzsche zurück. Auch in der dialektischen Theologie Karl Barths und Emil Brunners ist Gott der "ganz Andere" dessen Dunkel nur ein blindes Glaubenswagnis aufzuhellen imstande ist (U,287).

Wahre Weisheit verlangt die rechte Mitte zwischen "Wissenssattheit" (die durch "vermeintlichen Wissensbesitz" die Sehnsucht nach den Tiefen der Wahrheit verloren hat (U,296)) und "Wissensgier", (die "vor den letzten Geheimnissen der Wahrheit nicht in Ehrfurcht haltmachen lässt" (ebd)). Ein wahrhaft Weiser ist derjenige, der Ehrfurcht und Kritik wohl zu verbinden weiss.

Obwohl Weisheit immer Wissen voraussetzt, dürfe sie nicht mit blosser Gelehrsamkeit verwechselt werden. (U,295). In der Haltung des Weisen schwinde die ganze Persönlichkeit mit. Das Wissen, das der Weisheit zugrunde liegt, kommt aus der Personmitte, ist existentielles Wissen. "Wie es aus der substantialen Tiefe der Person hervorgeht, so wirkt es auch wieder in diese Tiefe zurück" (U,297).

Da in der Weisheit die Gefahren der Wissensgier und Wissenssattheit überwunden werden, d.h. falsche Unruhe und falsche Ruhe vermieden werden, führt jene Haltung zu einer seelischen Gelassenheit und "prägt dem ganzen Leben den Stempel der seelischen Vornehmheit auf" (U,297).

Auch inhaltlich übt die Weisheit eine existenz-erweckende Funktion aus; insofern das Wissen, das der Weisheit zugrunde liegt, den Blick mehr in die Tiefe als in die Breite lenkt, lässt sie die tieferen Sinnzusammenhänge des Lebens und die Forderungen, die der Sinn des Lebens an uns stellt, erkennen. Noch mehr, der Weise lernt sich diesem Sinngefüge einzuordnen, "nicht ... misshütig oder resigniert, sondern ehrfurchtsvoll, dankbar, ... mit jener Sicherheit die nur die grosse Liebe geben kann." (U298). Weil in der echten Weisheit Wissen und Liebe zusammenwirken, ist sie nicht nur Wissensvollendung, sondern auch Lebensvollendung.

Weisheit ist für Wust eine sekundäre Ruhelage des Geistes. Sie ist jene Haltung, die die Ungeborgenheit des Menschen erfahren hat und zu überwinden strebt. Wust stellt sie der Naivität, einer primären Ruhelage des Geistes entgegen.

a) Bei der Naivität handelt es sich keineswegs um eine Bewusstseinshaltung, die im gewöhnlichen Sprachgebrauch als naiv bezeichnet wird, sondern um den Zustand eines unbefangenen

aufgeschlossenen, unverbildeten und unverdorbenen Geistes. Wust bezeichnet jene Haltung auch als "iphigenienhafte Herzeinfalt", oder mit den theologischen Begriffen "rectitudo animi", "animus sibi constans" (U,86).

Dieser Habitus kann sich als Staunen äussern. Zu dem Moment der Verwunderung gesellt sich dann die Bewunderung. Ist für Wust die Naivität der Habitus der Seele, der in dem Uraffekt des Staunens in Erscheinung tritt, so nennt er **Pietät** jenen Habitus der Seele, der in der Ehrfurcht sich aktualisiert. "In der Verwunderung blitzt das Evidenzerlebnis der Ordnung des Seins auf und in der Bewunderung bekundet sich die spontane Willenshingabe an die ordnende Macht" (SK,17). Diesem Habitus kann aber die pervertierte Form von Verblendung und Verstocktheit des Geistes gegenüberstehen.

Die beiden Begriffe Naivität und Pietät sind allerdings bei Wust nicht genau definiert und deshalb, wie er selbst sagt, nicht genau gegeneinander abgrenzbar.

Obwohl Naivität einen Habitus der Seele bezeichnet, so liegt in ihr bereits ein aktuelles Moment, insofern hier auch von einer "Urgüte, natürlicher Unschuld und Reinheit" die Rede ist (N,126). Auch in den Termini Pietät und Ehrfurcht steckt sowohl ein potentielles als auch ein aktuelles Element. Die Pietät unterscheidet sich von der Naivität dadurch, dass sie doch ein mehr aktuelles Element aufweist. Der Begriff Pietät zielt speziell auf ein Willensmoment des Geistes und ist nur als eine Ergänzung dessen zu betrachten, was bereits im Habitus der Naivität angedeutet ist. Dieser enge Kontakt zwischen Naivität und Pietät, lässt sich aus der engen Verbindung, die zwischen Intellekt und Wille in der Personmitte besteht und die "einen Primat dieser beiden sich innerlich durchdringenden und wechselseitig sich fundierenden Elemente der Persönlichkeit verbietet", erklären (N,127).

Wie äussert sich die Naivität und welche Bedeutung hat sie in der Metaphysik?

Mit der Hervorhebung der Naivität verweist Wust auf die Rolle der Vernunft, auf die Bedeutung der Intuition, auf die Existenz apriorischer Wahrheiten. Im Gegensatz zu Rousseau, der 1749 in seiner Schrift auf die Preisraabe der Dijoner Akademie

herauszuarbeiten versuchte, dass Wissenschaft und Kunst dem menschlichen Kulturschaffen keinen Fortschritt ermöglichen könnten, verweist Wust nur darauf, dass in der Reflexion allein das Heil nicht zu finden ist, dass aber auch jeder Naturalismus abzulehnen ist, dass vielmehr die natürlichen Seelenkräfte von kulturtragender Bedeutung sind. (N,4 ff)

Dieses natürliche Bewusstsein äussert sich als natürliches Vertrauen zu einer universalen Seinsordnung und Seinsintelligibilität und mündet schliesslich in einen metaphysischen Optimismus. Dieses natürliche Bewusstsein steht auch mit dem Sein des Menschen in engstem Zusammenhang. Wust verweist darauf, dass zwischen der inneren Zerrissenheit des Menschen und der "Gekünsteltheit des Denkens und der Gequältheit des Tuns" (N,86) ein innerer Zusammenhang besteht.⁹⁾

Mit dem Wesen der Naivität steht schliesslich das Problem von der "Besonderung des Geistes und seiner Einordnung in das allgemeine Sein" in engstem Zusammenhang (N,87). Jeder Mensch verkörpert ein einmaliges Wesen, das zugleich teilhat an dem allgemeinen Menschsein. Jedem einzelnen komme deshalb auch einmalige intuitive Erkenntnis und schöpferische Gestaltungskraft zu, die sich aber in einen allgemeinen "Totalzusammenhang des Seins" einordne (N,90).

In der Klärung des Verhältnisses von Individualität und Allgemeinheit sieht Wust die Richtung, in die sich ein Lösungsversuch des Aprioriproblems, des Problems angeborener Ideen, des Wesens der intuitiven Erkenntnis- und Gestaltungskräfte erstrecken könnte (N,89). Die Frage nach dem Woher der naiven Gestaltungskraft und Gestaltungssicherheit ... des Geistes und nach dem Woher der apriorischen Wahrheiten versucht er in Anlehnung an Augustins "Memoria" zu lösen. Alle Erkenntnis habe einen "charismatischen Zug"; "alles Wissen ist geschenkt, alle Erkenntnis ist ein Aufgeschlossen und Erleuchtetwerden von oben her. Das ist die Kontingenzseite unseres endlichen Erkennens" (N,184). Dieser Hinweis auf den charismatischen Charakter unserer Erkenntnis wirft aber ebenso viele Probleme auf, als er zu klären versucht. Ebenso geheimnisvoll ist das Zusammenwirken

9) Wust verweist hier auf Wahrheiten, die von Plotin bis zu Augustinus, bis zu Pascal und Newman, bis zu Kirejewskijs Lehre vom "lebendigen Wissen", bis zu Gratrays und Schellers "Theorie vom moralischen Aufschwung vor allem Erkennen" eine gewisse Rolle gespielt hätten (N,86).

von Intuition und Reflexion, das auch Wust nicht zu klären vermochte.

b) P i e t ä t aber ist die Bejahung des "Liebesimpulses", den wir aus dem Grunde unseres Wesens heraus vernehmen. Liebende Hingabe verlange aber auch seelische Selbstbehauptung. Deshalb sind weise Distanzierung und Kommunikation Grundelemente der Ehrfurcht. Pietät kann sich als Ehrfurcht vor der eigenen, von Gott geschenkten Wesenstiefe, vor der fremden Persönlichkeit und als höchste Form vor dem absoluten Sein offenbaren. Diese religiöse Ehrfurcht ist gerade das Fundament jeglicher Pietät (N, 128).

"Das spezifisch religiöse Moment der obersten Pietätsform ... teilt sich ... allen anderen Pietätsformen mit und verklärt sie auf diese Weise auch dort, wo man diesen ihren religiösen Untergrund vergessen hat ... Am schönsten drückt sich dieser Sachverhalt in der augustinischen Formel aus, die als den Kern aller endlichen Liebe das "omnia amare in Deo" bezeichnet" (N, 164 f). "Die religiöse Pietät ... ist es, die, hervorgetrieben aus unserem geistigen Kontingenzbewusstsein uns dauernd veranlasst, das ewige Du in den Tiefen aller Dinge zu suchen und auf seine schöpferische Urlicbe mit relativer schöpferischer Gegenlicbe zu antworten" (N, 167). In dieser letzten Liebe erhebt sich der Uraffekt des Staunens zu übernatürlicher Vollendung.

Mit der Erfahrung der "Insecuritasnot" nimmt aber das unbefangene Selbstvertrauen den Charakter eines Wagnisses an. Die Naivität wird zur Weisheit. ¹⁰⁾

Worin besteht dieses Wagnis der Weisheit?

Der Begriff Wagnis zielt immer auf eine Situation, in der bis zu einem gewissen Grade die Einsicht ausgeschaltet ist (U, 59). Aber Wust kennt kein blindes Wagnis, bei dem die Vernunft völlig ausgeschaltet ist. Weisheit ist Wagnis in dem Sinn, weil die Sehfähigkeit der menschlichen Vernunft nur gering im Verhältnis zur Tiefe des Seins ist. "Die Weisheit wagt auf ein Minimum der menschlichen Sehfähigkeit ein Maximum des Glaubens an eine

¹⁰⁾ Weisheit ist auch eine Sekundärform der natürlichen Pietät. Denn in ihr vollendet sich die Freiheit zu werthafter Freiheit, zu einer "Stabilisierung des Willens im Guten".

universale Ordnung. Und das bedeutet ein Maximum an Ehrfurcht, ein Maximum an Demut, ein Maximum der Liebe" (U,299).¹¹⁾

Die persönliche Entscheidung weist verschiedene Grade auf, je nachdem es sich um das Wagnis auf der "Fortunaebene", um die Frage nach der "philosophischen Ungewissheit", der "philosophischen Gottesgewissheit" und der übernatürlichen Glaubensgewissheit handelt.

Das Wagnis der Weisheit ist bei Wust identisch mit dem Wagnis des Glaubens.

Entsprechend den verschiedenen "Insecuritas-Situationen" kennt er eine untere und eine höhere Stufe der Weisheit. Die untere Stufe entspricht bis zu einem gewissen Grade einem natürlichen Glauben, die oberste Stufe dem übernatürlichen Glauben. In den Bereich der natürlichen Weisheit gehört die Antwort auf die "Fortunanot", die "philosophische Ungewissheit" und die "philosophische Gottesgewissheit".

1. Das Wagnis des Glaubens im weiteren Sinn.

a) Das Wagnis der Weisheit in der Überwindung der "Fortunanot".

Die persönliche Haltung gegenüber der Irrationalität des Schicksals, ob ich mich in Trotz auflehnen oder in Hingabe beugen soll, hinge davon ab, ob hinter dem scheinbaren Walten von Zufall und Willkür eine "Ursinnhaftigkeit" oder ein "Urzufall" gesehen, ferner ob hinter allem Geschick ein personales Wesen, oder ein impersonales "Fatum" gesehen würde. Hingabe sei nur sinnvoll an eine "Ursinnhaftigkeit" und an einen personalen Weltgrund.

Nur jenes Vertrauen, das hinter allem Geschehen kein naturhaftes Weltprinzip, sondern das Walten eines göttigen personalen Weltgrundes erblickt, sei die Haltung eines wahrhaft Weisen. (N,111) Weil sie "das Vaterschaftsverhältnis des absoluten Geistes", aus dem das "Kindschaftsverhältnis des natürlichen Menschen" folgt, nicht kennen, fehle dem "stoischen Typ des Weisen" dem "Weisen des Spinoza", "dem buddhistischen Weisen" ... "die letzte überhaupt nicht mehr zu erschütternde Daseinssicherheit" (N,109).

¹¹⁾ Dieses Wagnis erinnert an eine Stelle in Pascals Pensées (IV,203) die sinngemäss lautet: Ein Wagnis erscheint dann sinnvoll, wenn die Wahrscheinlichkeit zwischen Endlichem zu verlieren und Unendlichem zu gewinnen gleich ist.

Diese Entscheidung auf der "untersten" Ebene des "Insecuritas-raumes" (Vitalraum) sei im Grunde schon eine Art Glaubensentscheidung. Denn, "bei all diesen Letztentscheidungen zwischen Trotz und Hingabe, Fatum und Gottheit, Urzufall und Urvernunft" liegt "das Schwergewicht nicht auf seiten der reinen Verstandesreflexion, sondern auf der Seite jener seinsmassigen Urgesinnung, die auf der Grenze zwischen dem Bewussten und dem Unbewussten in uns steht" (U,112). Diese Hingabe sei eine von Urvertrauen und von Demut erfüllte Haltung, die alles Geschick in einen göttlichen Weltplan einbeordnet wisse und deshalb mit "seelischer Gelassenheit" gepaart sei.

Für Wust reichen also in jenen niederen Bereich des "Fortuna-spiels" die "höchsten und folgenschwersten Entscheidungen der metaphysisch-religiösen Existenz des Menschen" herein (U,115). Schon auf dieser Ebene wird klar, dass der Kampf zwischen Freiheit und Schicksal, nicht nur "ein Spiel um rein irdische Werte, wie Genuss, Besitz und Macht" ist, sondern, dass es eigentlich ein Spiel ist, in dem "die metaphysischen Mächte des Glaubens und des Unglaubens um die letzte Grundentscheidung in den Tiefen der Menschenbrust ringen", dass es auf dieser untersten Ebene eigentlich um "Sein oder Nichtsein des Ewigen im Menschen" geht (U,117).¹²⁾

Auf der Ebene der "Fortunanot" bewirkt das Wagnis der Weisheit jene seelische Gelassenheit, die im Glück vor Hochmut und im Unglück vor Verzweiflung bewahrt, die die rechte Mitte zwischen übersteigertem Lebensoptimismus und Schicksalspessimismus einhält und die trotz aller Schicksalschläge den Glauben an eine weise "Höhenregierung" bewahrt.

b) Das Wagnis der Weisheit bei der philosophischen Prinzipienfrage

Dieses Wagnis behalte die rechte Mitte zwischen Vernunftoptimismus und Vernunftpessimismus. Sein Wesen besteht darin, dass jenem natürlichen unbefangenen Seinsempfinden Raum gegeben wird.

12) Wust erinnert hier an die Tatsache, dass das Theodizeeproblem und die Frage nach der Transzendenz aufs engste zusammenhängen. Er verweist ferner darauf, dass Weisheit und "Heiligkeit" genauso innerlich zusammengehören, wie sich Naivität und Pietät innerlich berühren und wechselseitig fundieren (N,110)

Wust sieht hier eine Korrelation zwischen Selbstsein (Offenheit für die Wahrheit) und Evidenzerlebnis. Die universale Geordnetheit und Intelligibilität des Seins, könne nur dann evident werden, wenn wir selbst "lichthaft" sind, wenn wir alle Selbstsucht, die alle Klarheit verdunkelt und alles Hohe und Wertvolle von seiner Werthöhe herabzieht, abgelegt hätten (U,63). Zur Erläuterung dessen greift Wust wieder auf platonisch-augustinisches Gedankengut zurück. Mit Augustinus verweist er auf jenen unbewusst drängenden "Liebesimpuls", der sich schon als Interesse am Erkennen und als geistige Freude, die dieses Erkennen beflügelt, zeige. Indem man sich diesem "spontanen Grundzug des Herzens, diesem geheimnisvollen Vorwissen seines Seelengrundes" überlässt, wird man auch befähigt, "die apriorische Gültigkeit jenes Urprinzips klar zu erkennen. Und zwar bedeutet diese Erkenntnis die Einsicht in die prinzipielle Notwendigkeit der Konvertibilität von Sein und Vernunft" (U,155). Fehle aber diese substantielle Bereitschaft, dann würden "alle noch so hellen Lichtstrahlen der objektiven Sachevidenz auf die sozusagen abgeblendeten Fenster unseres Geistes auftreffen"(U,65). Der Hinweis auf die Möglichkeit vorbewusster oder halbbewusster Entscheidungen rührt an das Problem von Liebe und Erkenntnis. Während die Vertreter des Intellektualismus den Primat der Erkenntnis gegenüber dem Streben (Lieben) betonen, hält Wust an der Möglichkeit unbewusster Entscheidungen fest.

Wenn nun Wust die Lösung dieses Problems in dem "Seinshabitus des Subjekts" sieht, in den Entscheidungen, die an der Grenze zwischen Unbewusstem und Bewusstem erfolgen, so bleiben doch einige Fragen ohne Antwort, wenn man prinzipiell einmal davon absieht, dass das Problem allzusehr ins Unbewusste verlagert ist: Warum stehen Vernunftevidenz und unbewusstes "Seinsvertrauen" in so enger Beziehung? Warum und wie erfolgt die Entscheidung der philosophischen Grundprobleme an der Schwelle zwischen Unbewusstem und Bewusstem?

Dieses Wagnis der Weisheit vollzieht sich in jenem "Intimum Mentis" in dem sich Unbewusstes und Bewusstes, Intellekt und Wille berühren. Da es sich um die Evidenz der philosophischen Axiome handelt, ist jenes Wagnis Grundlage der Metaphysik. Weil man aber auch um die "Gefährdetheit des höchsten Wissens" weiss,

ist Philosophie Weisheit und nicht Wissenschaft, wie es die Einzelwissenschaften sind.

Wenn nun aber Wust behauptet, dass man in der Haltung der Weisheit "die Konvertibilität von Sein und Vernunft in ihrer zwingenden Notwendigkeit" (U,158) erkennen könne, dann steht dieser Satz im Widerspruch mit jenem anderen, wo von der Gefährdetheit dieses höchsten Wissens die Rede war. Denn entweder wird etwas mit zwingender Notwendigkeit erkannt, dann ist es auch absolut sicher und man kann dann nicht mehr von einer Gefährdetheit sprechen, oder der Satz scheint nicht mehr absolut sicher. Dann kann man aber nicht von einer Einsicht in die zwingende Notwendigkeit eines Satzes sprechen.

c) Im Hinblick auf das philosophische Gottesproblem besteht das Wagnis der Weisheit darin, dass die Grenzen, die der Vernunft gesetzt sind, als sinnvolle Grenzen akzeptiert werden. Diese Anerkennung ist keine Resignation, sondern "docta ignorantia". Von ihr gilt das Pascalwort, dass der letzte Schritt der Vernunft die Erkenntnis ist, dass es unendlich Vieles gibt, was über unsere Vernunft hinausragt. Jaspers spricht hier vom "Scheitern" als der "Selbstaufhebung des Denkens". Bei Wust liegt diesem Wagnis der Weisheit ein noch Staunenkönnen und ein Ehrfurchthaben vor den Tiefen des Seins zugrunde. Dazu gehöre aber wesentlich, dass der ins grenzenlose sich erstreckenden Reflexion eine gewisse Mässigung auferlegt würde, dass der Reflexionsakt durch den Akt der Liebe und Hingabe "diszipliniert" würde (M,44). Gerade der Verlust jenes Momentes biete einen Anhaltspunkt für eine Rivalität zwischen Wissen und Glauben. Denn die Gefahr einer Grenzüberschreitung trete da ein, wo Philosophie nur noch Reflexion sei.¹³⁾ Die weise Zurückhaltung des Wissens sieht Wust als Bedingung für eine Überformung des Wissens im religiösen Glauben.

13)

Der Gegensatz rühre auch daher, wenn der Glaube nur als Vernunftblinder Glaube gesehen würde. Philosophie und Theologie seien sowohl "reflexio" als auch "devotio", nur liege bei der Philosophie der Akzent auf der Reflexion und beim Glauben auf der Hingabe. Wie die Hingabe die Reflexion vor "Masslosigkeit" bewahren könne, so die Reflexion den Glauben vor einer unverbindlichen Irrationalität.

2. Das Wagnis des Glaubens im eigentlichen Sinn; das Wagnis des religiösen Glaubens.

Auf der obersten Ebene der "Insecuritasnot" wird das Wagnis der Weisheit zum eigentlichen Glaubenswagnis. Es ist "das Wagnis aller Wagnisse" (U,302). Zwar ist es primär ein Akt des Willens, aber kein völliges "sacrificium intellectus" ¹⁴⁾, denn "der Fideist ist nicht der wahrhaft gläubige Mensch" (D,640). Der Glaube wird bei Wust nicht zum "Paradox" der Vernunft, wie bei Kierkegaard. Fern liegt Wust auch eine rein subjektive Glaubensauffassung, der es nur auf das **W i e**, nicht auf das **W a s** ankommt, ein Glaubensverständnis, wie wir es bei Kierkegaard und zuweilen bei Jaspers vorfinden.

Wenn auch dieses Glaubenswagnis ein vernünftiges ist, so wird die vom Lichte des Glaubens erleuchtete Vernunft aus dem gewöhnlichen Weltverständnis herausgehoben. Darin liegt ein charismatischer Zug des Glaubens, dass die Vernunft nicht vom Niederen zum Höheren emporsteigt, sondern gleichsam emporgezogen wird (U,303). Die einzige Aktivität des Menschen bestehe darin, dass er sich dieser Kraft nicht widersetze.

Diese Erhebung der Vernunft, die kein Wissen der Erde zu bewirken vermag, "zerstreut alle Nebel dieser Welt und lässt alle Dinge in der Klarheit ihrer ewigen Konturen hervortreten" (U,304). Im Lichte des Übernatürlichen Glaubens erhellt sich der tiefere Sinn von Unglück und Leid und ermöglicht über alle "Schicksals- und Daseinsnot" hinaus Ruhe und Gelassenheit.

Die "Insecuritas" erscheint hier in dialektischer Gestalt. Da sich der Wagnischarakter von der untersten Ebene der "Insecuritasnot" bis zur höchsten Ebene des "Insecuritasraumes" ständig steigerte, soll nunmehr, was bisher als äußerste Ungewissheit erschien, die höchste Geborgenheit bieten.

Grundlage für das Erlebnis dieser letzten Geborgenheit ist wie bei allen übrigen Formen der Weisheit eine naiv-pietätvolle Geisteshaltung, die sich als Staunen und Ehrfurcht vor den Tiefen des Seins geltend machen und sich bis zur demütigen Verehrung des Absoluten steigern kann. Ist es vornehmste Aufgabe des Philosophen im Reflexionsakt die Ehrfurcht zu bewahren, so vollendet sich für den Gläubigen die Devotio im Gebet.

Die echte Humanität besteht letztlich nicht nur in der Weisheit des Philosophen, sondern vollendet sich in der "Heiligkeit" des Gläubigen. Und wenn Wust in seinem Abschiedswort seine Schüler erinnert, dass das Gebet der Zauberschlüssel sei, der das Tor zur Weisheit öffne, weil es gefasst, still und objektiv mache, dann knüpft er an das "credo ut intelligam" bzw. das "oro ut intelligam" der scholastischen Tradition und an ein Wort Franz von Baaders an, der wie Wust den Zwiespalt von Religion und Philosophie zu überbrücken suchte, und das sinngemäss lautet, dass sich der Philosoph des Gebetsaktes ebensowenig, wie jedes anderen Gemütsaktes zu schämen brauche. Weil für Wust Weisheit und "Heiligkeit" innerlich zusammengehören, deshalb ist dieses letzte Wagnis eigentliche Lebensvollendung. Das Glaubenswagnis bewirkt die Geborgenheit in der Ungeborgenheit.

§ 18 Geborgenheit in der Ungeborgenheit.

1. Der S i n n der Ungeborgenheit.

Für Wust sind Grenzsituationen und Scheitern nicht das Letzte. Weil der Mensch als "Sucherwesen" immer zwischen Ungewissheit und Wagnis lebt, bleiben sie zwar bestehen, aber im Wagnis des Glaubens wird ihr tieferer Sinn sichtbar. Statt der Verzweiflung kann Gelassenheit, Ruhe und das Gefühl der Geborgenheit einkehren. Wust lehnt eine Seinspessimistische Deutung der Ungeborgenheit, wie sie heute in manchen existenzphilosophischen Richtungen in Erscheinung tritt, ab. Die "Insecuritas-Situation" des Menschen könne nicht als eine "prinzipielle Brüchigkeit des Seins oder des Seinsgrundes" gewertet werden (U, 307). Je tiefer man nämlich in das Wesen der "Insecuritasnot" eindringe, umso mehr enthüllt sie sich als Folge jener wunderbaren Weisheit, die das ganze Sein durchwaltet. Die Schwierigkeit, dies zu erkennen, liege meist in einer falschen Glücksvorstellung. Als Glück würde in der Regel nur das betrachtet, was in die Pläne des Eigenwillens hineinpasste (U, 309). Durch Rückschläge müsse die Vorsehung erst den Eigenwillen zermürben, um der Gnade der Erleuchtung den Weg zu bereiten.

Auch die subjektive Ungewissheit ist dem Wesen des Menschen angepasst. Deshalb ist sie ein ebenso hohes Geschenk, wie die

Ratio selbst. Ohne diese Ungewissheit wäre der Mensch nicht mehr vom reinen Geist zu unterscheiden. "Und so wird er wahrhaft Mensch durch die Verbindung der Ratio mit einer Form von Gewissheit, die immer noch im Spielraum der "Insecuritas" seines ganzen Wesens liegt" (U,49), Wie schon Pascal darauf hingewiesen habe, komme diesem Unsicherheitsfaktor die Aufgabe zu, den Menschen vor Vermessenheit zu bewahren. Dies gelte für den Einzelnen wie für die Menschheit. Wüst erinnert hier an ein Wort des Origines, dass die Menschheit die dauernde Gottesnähe nicht ertragen könne, und dass sie zuweilen der Gottesferne bedürfe, um zu erkennen, wie arm sie ohne Gott sei. Ausser dieser mehr psychologischen Aufgabe habe die Ungeborgenheit gleichsam eine fundamentaltheologische Bedeutung, die allerdings auch psychologische Aspekte einschliesst. "Die letzte Funktion der Philosophie ist ebensosehr ... eine rationale Fundamentierung des Glaubens, ... wie eine restlose Entleerung und Demütigung unserer endlichen Vernunft, damit sie durch ihre Niederlage vor den Toren des religiösen Mysterium fähig werde, das "sacrificium intellectus" zu vollbringen" (U,51).¹⁵⁾ Zum Wagnis des Glaubens aufzurufen, darin liege der tiefste Sinn der Ungeborgenheit. In diesem Wagnis eröffnen sich neue Dimensionen der Wirklichkeit. Hier verwirklicht sich auch die Existenz, denn der Mensch ist auf Gott hin angelegt, wie es gerade in der "Unendlichkeitsunruhe des Herzens" zum Ausdruck kommt.¹⁶⁾

2. Das Wesen der Geborgenheit.

Um das Wesen der Geborgenheit klarer zu sehen, müssen wir uns den metaphysischen Aspekt der menschlichen Ungeborgenheit gegenwärtigen.

Ungeborgenheit besagt Heimatlosigkeit, das Hineinragen in ein anderes Sinngefüge. Als Zwischenwesen ragt der Mensch sowohl in den Bereich der Natur hinein, als auch in die Region des Geistes. Diese Situation bietet ihm zwar eine relative Geborgenheit, aber keine absolute, da er stets einer doppelten Spannung ausgesetzt ist. Eine absolute Geborgenheit ist nicht einmal einem reinen

15) "Sacrificium intellectus" hat hier eine andere Bedeutung als auf Seite 124. An obiger Stelle bedeutet es Übergang zum Glauben, während dort zum Ausdruck kommen soll, dass in diesem Übergang nicht völlig auf die Vernunft verzichtet wird.

Naturwesen eigen, sondern nur dem absoluten Geist selbst. Der Mensch kann seine Geborgenheit deshalb nur auf jenes absolute Sein hin suchen. Die "Geborgenheit in der Ungeborgenheit" kommt dadurch zustande, dass er jenes höhere Sinngefüge in das er aufgrund seiner Geistnatur hineinragt bejaht und sein Selbst auf dieses hinorientiert.

Am tiefsten und schönsten kommt dies nach Wusts Meinung im Wagnis des religiösen Glaubens zum Ausdruck. Hier erfährt er, dass hinter allem Unglück und Leid ein tieferer Sinn verborgen liegt, dass hinter dem Schicksal eine Vorsehung waltet. Er erfährt, "wie alle irdische Ungeborgenheit letztenendes sich einordnet in das Umgreifende einer überirdischen Geborgenheit" (U,313). Das zu erfahren ist aber nur dem möglich, der allen Eigenwillen aufgibt, der nicht resigniert und verzweifelt, der sich durchringt zu jener "Stille des Herzens, in der die Stimme der Liebe vernehmbar wird" (U,312).

16) Wust knüpft hier an Augustinus' "inquietum cor nostrum ... " an. Dieser Satz schwebte seinem Philosophieren immer vor, so in seinem Vorwort zu "Naivität und Pietät" (S.IX).

S c h l u ß t e i l

Vergleich des "philosophischen Glaubens" mit Peter Wusts Glaubensbegriff.

Das Denken beider kreist um das Problem der Existenz. In ihren Existenzanalysen haben sie Bedeutendes geleistet. Sie sehen den Menschen als ewigen Wahrheits- und Glücksucher. Das Fragen nach der Transzendenz liege im Wesen des Menschen und sei auch seine höchste Aufgabe. Im Transzendieren über sich hinaus zum Du und zu Gott komme der Mensch zu seinem vollen Selbst. Dieses eigentliche Transzendieren ist für sie wesentlich ein existentieller Akt sowohl hinsichtlich des Zieles, als auch hinsichtlich der Mittel: Transzendieren heißt Existenzverwirklichung und geschieht durch Einsatz der ganzen Persönlichkeit, durch Glaube, Liebe und Vertrauen, nicht bloß durch Ratio und Gefühl. In diesem Punkt wissen sich beide Kierkegaard verpflichtet. Beide verweisen auch auf einen charismatischen Zug im Erkenntnisprozess und im Transzendieren. Beide setzen sich ferner in ihrer Transzendenzenerfahrung mit der Religion auseinander, besonders mit der christlichen Offenbarungsreligion.

Über diese, und für unsere Fragestellung weniger bedeutsame, Gemeinsamkeiten hinaus, treten entscheidende Unterschiede zutage.

Wusts Metaphysik nimmt ihren Ausgang von positiven Grunderfahrungen, von Staunen und Ehrfurcht, während Jaspers Überwiegend von negativen Erfahrungen wie Angst, Schwindel und Verzweiflung ausgeht. In seinem Denken hat Wust den Neukantianismus überwunden, während Jaspers noch wesentlich von Kant beeinflusst ist. Dieser verschiedene Grundsatz tritt vor allem in dem Unterschied von "Insecuritas" und "Scheitern" in Erscheinung. Während bei Wust die Erfahrung der Wissensnot noch als heiter gestimmte "docta ignorantia" auftritt, hat sie bei Jaspers mehr den dunklen Charakter des Scheiterns.¹⁾ Gewiss liegen in Jaspers Begriff des Scheiterns Ansätze zu einem "Wagnis der Weisheit", insofern einige Stellen mehr von einem "Scheitern hinein", als von einem "Scheitern vor" sprechen. So spricht er von einem "Gelingen" des "Sprunges zur Transzendenz", aber auf Grund der Wirksamkeit der Transzendenz. Wust spricht hier von einer "charismatischen Seite" des Transzendierens.

Der Gegensatz von "Insecuritasnot" und "Scheitern" drückt sich auch in dem Versuch einer Überwindung beider aus. Für Wust kann die "Fortunanot" ihren Schrecken verlieren, weil er hinter allem Geschick eine weise Vorsehung sieht, die eine Hingabe an das Unbegreifliche sinnvoll erscheinen lassen. Bei Jaspers dagegen, der den Gedanken einer Vorsehung offenläßt, kann deshalb nie endgültig zwischen "Trotz" und "Hingabe" entschieden werden.

Im großen und ganzen gleichen Jaspers' Grenzerfahrungen mehr einem Stoßen an Grenzen und daran Scheitern, während Wust die Grenzerfahrungen von einer anderen Betrachtungsweise aus zu überwinden sucht und so eine Geborgenheit erfährt.

Bei der **P h i l o s o p h i s c h e n G o t t e s f r a g e** selbst bleibt für Jaspers das Wissen im Dunkeln. Wust dagegen hält an der Analogie des Seins und an der Möglichkeit analoger Aussagen fest, zwar nicht als absolut gesichertes Ergebnis, wohl aber als **Wagnis** der Weisheit. So sehr sich Wust vom Entscheidungsirrationalismus Karl Jaspers' und der dialektischen Theologie zu distanzieren sucht, so hat er selbst jenen Erkenntnisirrationalismus nicht völlig überwunden, weil er den Wagnischarakter der philosophischen Grundentscheidung zu sehr betont.

Im Gegensatz zu Jaspers ist für Wust eine Seinserfahrung immer endgültig, nicht in dem Sinn, als ob sie nicht mehr vertieft werden kann, wohl aber, daß nicht mit gleichem Recht eine widersprechende Seinsaussage gemacht werden kann. Während wir ferner bei Wust eindeutige Seinsaussagen finden, hat Jaspers' **Denkweise**, wie er selbst sagt, den Charakter eines "Schwebenden", des Sich-nicht-festlegenwollens-und-könnens. Gerade aus diesem Grund ist für ihn nie eine endgültige Geborgenheit zu erreichen.

Jaspers und Wust betonen auch die **U r s p r ü n g l i c h - k e i t** des philosophischen Denkens. Beide ringen hier um das Problem des Allgemeinen und des Besonderen. Während Jaspers die geschichtliche Einmaligkeit des Menschen überbetont, versucht Wust in einer Synthese von Individualität und allgemeiner Wesenheit beiden Seiten gerecht zu werden. Diese

1) Diese "Wissensnot" bei der mathematischen Grundlagenforschung und der Evidenz der Axiome der Philosophie empfindet Jaspers allerdings nicht so tief wie Wust.

Auffassung von der Einmaligkeit des Menschen wirkt sich bei Jaspers in einer relativierenden "Metaphysik" aus. Wust dagegen wendet sich ausdrücklich gegen die Relativierungen der Lebensphilosophie.

Der entscheidendste Unterschied beider Denker liegt in ihrer Beziehung zur Religion. Wissen und Glaube, Philosophie und Religion sind für beide getrennte Gebiete.

Sie sind aber, wie es bei Jaspers heißt, bedeutende "Existenzmächte". In Jaspers' System hat wohl das Religiöse, nicht aber das spezifisch christliche Element Platz.

Während Religion für Jaspers nur eine Existenzmacht unter vielen ist, ist sie für Wust die Existenzmacht. Sie kann bei Jaspers wohl gewisse Anregungen für die Philosophie geben, bei Wust aber entscheidende Lösungen für philosophisch nicht zu bewältigende Probleme; z. B. den Vorsehungsglauben.

Da aber bei Wust echtes Wissen immer mit Ehrfurcht verbunden bleibt, ist für ihn ein Übergang von der Wissenshaltung zur christlichen Glaubenshaltung leichter vollziehbar, als für Jaspers; d. h. für Jaspers sind gewisse christliche Glaubensaussagen immer ein "Stein des Anstoßes".

Wust hält an der Möglichkeit eines uneingeschränkten Ja zu den Mysterien der Offenbarung fest. Durch dieses Ja wird für ihn die "Geborgenheit in der Ungeborgenheit" erreicht. Der christliche Glaube ist für Wust ein Bekenntnis zum wahren und die christliche Religion hat für ihn den Vorrang vor allen übrigen Religionen. Für ihn kann sich schließlich die natürliche Ehrfurcht bis zum Gebetsakt und zur Hingabe an Gott steigern. In der "Heiligkeit" sieht er das Endziel jener Humanität, die Vollendung des Selbst.

Anders dagegen bei Jaspers. Für ihn kann es keinen Übergang vom philosophischen Glauben zum religiösen Glauben geben. Aufgabe des Philosophen ist es vielmehr, das "ewig-Wahre" aus der Bibel heraus zu schälen aber sich nicht vor ihren Geheimnissen zu beugen.

Kritische Einstellung ist seine Grundhaltung zur Bibel. Er billigt auch nicht den Absolutheitsanspruch der "biblischen Religion" gegenüber den "außerchristlichen Religionen". Ja, sein philosophischer Glaube ist ihm Ersatz für einen christlichen Glauben.

Während für Wust der religiöse Glaube die letzte Geborgenheit bieten kann, erachtet Jaspers diesen letzten Halt einer "Erneuerung" bedürftig, die durch den philosophischen Glauben erfolgen müßte.

Sucht Wust in seinem "Glaubenswagnis" dem christlichen Glaubensverständnis gerecht zu werden, so gleicht Jaspers' "philosophischer Glaube" mehr Kants Konzeption von einer "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft".

Nachtrag

Die "Neue Geborgenheit"

bei O. Fr. Bollnow.

Bollnow weist darauf hin, daß der Existentialismus ¹⁾ Ausdruck einer Krise der Gegenwart, nicht aber deren Lösung ist. Er bezeichne zwar die Schwierigkeiten, in denen wir uns befänden, deute aber keine Lösung dieser Schwierigkeiten an. Hier müßten vielmehr ganz andersartige, vom Existentialismus grundverschiedene Fragestellungen einsetzen.

Da die Existenzphilosophie "das Absolute nur im innersten Kern der Seele" kenne und da sie fast nur von negativen Grundstimmungen ausgehe, müsse die Überwindung des Existentialismus hier ansetzen. Bollnow fragt: Wie kann ein tragender Bezug zu etwas Beständigem und Verlässlichem gefunden werden, der dem Leben Sinn und Halt geben kann? Wie kann die Erfahrung der Ungeborgenheit des menschlichen Daseins einem neuen Gefühl der Geborgenheit weichen?

Die neue Geborgenheit müsse in einem neuen Vertrauen zu einer sinnvollen Ordnung der Welt und des Seins, in das der Mensch eingebettet ist, gesucht werden.

Dieser Ansatz finde sich schon bei Gabriel Marcel, auch in den Spätwerken Rilkes und bei Bergengruen, der von einer Erfahrung einer "heilen Welt" spreche. Im großen und ganzen hat allerdings schon Peter Wust Bollnows These angedeutet. Im Unterschied zu Bollnow sucht Wust die letzte Geborgenheit über die Geborgenheit in einer Seins- und Wesensordnung hinaus im religiösen Glauben.

Bollnows These einer "neuen Geborgenheit" enthält ein Doppeltes:

1. Die Bejahung einer universalen Seins- und Wesensordnung und
2. den Hinweis auf beglückende Stimmungen, in denen jene "tragende Realität" zugänglich werden soll.

¹⁾ Den Terminus Existentialismus verwendet Bollnow hier als Sammelnamen für die verschiedenen Richtungen. Mit dem Hinweis auf eine "neue Geborgenheit" wendet sich Bollnow hauptsächlich gegen Sartre und Camus und gegen gewisse Züge bei Jaspers und Heidegger.

zu 1)

Für Bollnow kann der Mensch ohne Vertrauen auf eine sinnvolle Seinsordnung nicht wahrhaft Mensch sein. Ohne Ordnung gerät er in Unsicherheit und Ratlosigkeit, in die er sich unentrinnbar verwickelt. Die Ordnung der "Sitten, Gesetze und Riten", die das Verhalten des Menschen regeln, sind der "tragende Lebensgrund". Da der Mensch eine bestimmte Stelle im Ganzen des Ordnungsgefüges einnimmt, verliert er sich im "Wesenlosen", wenn er seinen Standort zu verleugnen sucht. Das bedeutet auch, daß dem Menschen Grenzen gesetzt sind, nur innerhalb deren er sich entfalten kann. Diese Grenzen sind aber keine Begrenzung seiner Freiheit, denn der Mensch ist nun einmal kein Wesen mit absoluter Freiheit. Bollnow wendet sich hier vor allem gegen Sartre, dem jede Ordnung als Einschränkung der Freiheit erscheint und der sich in Trotz gegen diese Ordnung auflehnt. Bollnow wendet sich ferner gegen Jaspers' Hinweis auf die Grenzsituation des fortwährenden Kampfes, in die jeder Mensch verstrickt sei. "Wo die gemeinsam tragende Ordnung zerstört ist", entsteht zwischen den einzelnen Glieder statt des liebenden Verhältnisses Rivalität und unvermeidlicher Kampf (s. 245).

Hineingestellt in eine Ordnung gewinnt der Mensch erst dann eine "Heimat", "wenn er diesen bestimmten Lebensraum besetzt und behauptet und ihn als seine eigenste Ordnung gestaltet" (S. 190).²⁾ Insofern der Mensch seine Welt gestaltet, gewinnt er selber an Sein. Dieses Selbstsein bedeutet für Bollnow: "Geborgenheit im eigenen Wesen". Die Bejahung einer Wesensordnung ermöglicht aber keine endgültige Geborgenheit. Sie droht sich immer wieder zu "veräußerlichen", droht leer zu werden, droht auch zuweilen als Illusion zu erscheinen. Deshalb muß sie immer wieder von neuem angeeignet werden. Im Aneignen und wieder Äußerlichwerden liegt "der innere Spannungscharakter der neuen Geborgenheit" (S. 190). So kann die "neue Geborgenheit" die Erfahrung der Bedrohtheit nicht einfach aufheben, sie muß sie enthalten und in einer neuen Weise überbrücken.

²⁾ Auch Wust ringt mit dem Problem einer allgemeinen Seinsordnung und deren subjektiven Aneignung. Er erörtert diese Frage im Zusammenhang mit dem "Problem der Besonderung".

zu 2)

Wie kann aber diese neue Geborgenheit, das Vertrauen zu einer Seins- und Wertordnung, gefunden werden?

Bollnow verweist wieder mit Gabriel Marcel, Bergengruen und dem "späten Rilke" auf die Tatsache, daß das Wesen der Dinge nur zugänglich wird, wenn man selber in einer glücklichen Verfassung ist. ³⁾

In den Gefühlen der "Gelassenheit", des "Getrostseins", der "Hoffnung", usw. handelt es sich deshalb nicht bloß um "psychologisch verschiedene Zuständlichkeiten der Seele", sondern um die Möglichkeit einer metaphysischen Erfahrung. So halt sich der Mensch in der Tugend der "Gelassenheit" offen für "noch nicht vorauszusehende Möglichkeiten". In ihr kommt auch das Bewußtsein zum Ausdruck, daß es im Menschen eine tiefere Seinsschicht gibt, die durch äußere Schicksalsschläge nicht verloren gehen kann. In der Tugend des "Getrostseins", auf die vor allem Bergengruen hinweist, drückt sich ein Sicherheitsgefühl aus, ein Vertrauen auf eine letzte Geborgenheit inmitten allen Unheils. Ähnliches kommt auch in der "Hoffnung" zum Ausdruck, auf die vor allem Gabriel Marcel hinweist. Nach Bollnow kann sich über alle Erschütterungen hinweg in diesen Grundstimmungen eine "innere Festigkeit" ausbilden.

Dieses Glücklichein, das in jenen Stimmungen zum Ausdruck kommt, läßt sich nicht aus eigener Anstrengung erzwingen, sondern überkommt den Menschen in einer Art Gnade.

Wenn man zusammenfassend diese Grunderfahrungen Bollnows überblickt, kann man sagen, daß es sich hier um eine Art natürlichen Glaubens, um eine verborgene Liebe zum Sein, kurz, um ein gewisses **irrationales** Innwerden handelt.

Bollnow läßt allerdings, wie er selber gesteht, die Möglichkeit einer Überwindung des allgemeinen Irrationalismus der Existenzphilosophie, durch ein neues Vertrauen zur Vernunft, noch unerörtert.

³⁾ Bollnow verweist hier auf das Rilkewort: "Um Gott zu finden, muß man glücklich sein". Es erhebt sich aber die Frage, ob nicht auch die Umkehrung Gültigkeit habe: Um wahrhaft glücklich zu sein, muß man Gott gefunden haben. In diesem Zusammenhang gehört auch Wusts Hinweis auf die Relation von innerer Haltung und möglicher Seinserfahrung.

L i t e r a t u r h i n w e i s

1. Zu Karl Jaspers' philosophischem Glauben.

a) Quellen:

Zitation

J a s p e r s , K a r l ,

- Psychologie der Weltanschauungen, 4. A. 1954.
- Die geistige Situation der Zeit, 5. A. 1955.
- Philosophie, 3. A. 1956.
 - Bd. I : Philosophische Weltorientierung. (I, ...)
 - Bd. II : Existenzzerhellung. (II, ...)
 - Bd. III: Metaphysik. (III, ...)
- Vernunft und Existenz, fünf Vorlesungen, 3. A. 1947. (VE)
- Existenzphilosophie, drei Vorlesungen, 2. A. 1956. (E)
- Von der Wahrheit. Philosophische Logik, 1947. (W)
- Der philosophische Glaube, Gastvorlesungen, 4. A. 1954. (PG)
- Einführung in die Philosophie, 4. A. 1955. (EP)
- Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949. (UZG)
- Die Frage der Entmythologisierung, (mit R. Bultmann), 1954.
- Autobiographie und Antwort an die Kritiker,
in, Philosophen des 20. Jahrhunderts (Karl Jaspers)
hrsg. von A. Schilpp, dt. Ausg. 1957. (Schilpp)

K a n t , I m m a n u e l ,

- Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von R. Schmidt, 1952 (KrV)
- Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die
als Wissenschaft wird auftreten können, hrsg. K. Vorländer, 1957.
- Kritik der praktischen Vernunft, hrsg. K. Vorländer, 1952. (KpV)
- Kritik der Urteilskraft, hrsg. K. Vorländer, 1954. (KUK)
- Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,
hrsg. K. Vorländer, 1956. (Rel)

K i e r k e g a a r d , S ö r e n ,

- Die Krankheit zum Tode, dt. W. Rest, 1959. (KzT)
- Furcht und Zittern, dt. G. Jungbluth, 1959. (FZ)
- Der Begriff Angst, dt. L. Richter, 1960. (A)
- Philosophische Brocken, dt. E. Hirsch, 1952.
- Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift,
dt. H. M. Junghans, 1957.

T h o m a s v. A q u i n ,

- Summa Theologica, lt. und dt. 1933. (STh)
- Summa contra Gentiles, dt. H. Fashel, 1942. (S c G)

- S p i n o z a , B e n e d i c t d e ,
- Ethik, dt. O. Pensch, 1959.
- S c h e l l i n g , F. W. J.,
- Philosophie der Offenbarung, 2 Bde, 1959.
- H u s s e r l , E d m u n d ,
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 3. A. 1928.
- H e i d e g g e r , M a r t i n ,
- Sein und Zeit, 7. A. 1953.
- Was ist Metaphysik?, 7. A. 1955. (S u z)
- P a s c a l , B l a i s e ,
- Pensées, dt. E. Wasmuth, 1954.
- S c h l e i e r m a c h e r , F. E. D. ,
- Über die Religion, hrsg. von H. J. Rothert, 1957.
- S a r t r e , J e a n - P a u l ,
- Ist der Existentialismus ein Humanismus?, 1960.

b) Philosophiegeschichtliche Werke.

- B o c h e n s k i , I. M. ,
- Europäische Philosophie der Gegenwart, 2. A. 1951.
- H i r s c h b e r g e r , J o h a n n e s ,
- Geschichte der Philosophie, 2 Bde, 3. A. 1957.
- K n i t t e r m e y e r , H i n r i c h ,
- Die Philosophie der Existenz von der Renaissance bis zur Gegenwart, 1952.
- S t e g m ü l l e r , W o l f g a n g ,
- Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, 2. A. 1960.

c) Literatur zu Jaspers.

- A r m b r u s t e r , L. ,
- Objekt und Transzendenz bei Karl Jaspers, 1957.
- B e c k , M. ,
- Kritik der Schelling-Jaspers-Heideggerschen Ontologie, in,
phil. Hefte, hrsg. v. M. Beck, 4. Jg. 1933/34, S. 97ff
- B o i l n o w , O. F r. ,
- Existenzphilosophie, 4. A. 1955.
- Existenzzerhellung und philosophische Anthropologie, in,
Blätter für deutsche Philosophie, Bd. 12 1933.
- Neue Geborgenheit, 1955.
- C a m p e n h a u s e n , H. F r h r. v. ,
- Die philosophische Kritik des Christentums bei Karl Jaspers,
in, Zchr. f. Th. u. K., Jg. 48, 1951.
- C o l l i n s , J. ,
- An Approach to Karl Jaspers in Thought, 1945.
- The Existentialists - A critical Study, 1952.
- D e m p f , A. ,
- Kierkegaards Folgen, 1935.
- D u f r e n n e , M. e t R i c o e u r , P. ,
- Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, 1947.

- F e i t h , R. E.,
- Psychologismus und Transzendentalismus bei Karl Jaspers, 1945.
- F r a n k , E.,
- Die Philosophie von Jaspers, in, Theol. Rdsch. N.F.5, 1933.
- Wissen Wollen Glauben, gesam.Aufsätze, 1955.
- F r i e s , H.,
- Existenz und Transzendenz in der Philosophie Karl Jaspers',
in, der Mensch vor Gott, Festschr. für Th. Steinbüchel, 1948.
- Karl Jaspers und das Christentum, in, Tüb.Th.Quschr. III/1952.
- Ist der Glaube ein Verrat am Menschen?, 1950.
- G a b r i e l , L.,
- Existenzphilosophie von Kierkegaard bis Sartre, 1951.
- G e h l e n , A.,
- Anthropologische Forschung, Votr.Sammlung, 1961.
- H e i n e m a n n , F.,
- Was ist lebendig und was ist tot in der Existenzphilosophie?,
in, Zschr.f. ph.Forschung, 1951.
- I m l e , Fr.,
- Jaspers als Existenzphilosoph, in, Ph.Jb.d.Görresges.Bd.50, 1937.
- J a s p e r s , L.,
- Der Begriff der menschlichen Situation in der Existenzphilosophie von Karl Jaspers, 1936.
- K u h n , H.,
- Begegnung mit dem Sein, 1954.
- Begegnung mit dem Nichts, 1950.
- L e n z , J.,
- Der moderne deutsche und französische Existentialismus, 1951.
- L i c h t i g f e l d , A.,
- Jaspers' Metaphysics, 1954.
- L y t t k e n s , H.,
- The Analogy between God and World, an Investigation of its
Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aqu. 1952.
- L o t z , J. B.,
- Existenzphilosophie und Christentum, 1954.
- Die Transzendenz bei Jaspers und im Christentum, StdZ.137/1939/40.
- Analogie und Chiffre, zur Transzendenz in der Scholastik und
bei Jaspers, in, Scholastik, 15. Jg. 1940.
- L u b a c , H.,
- Vom Erkennen Gottes, in, Symp.Jb.f.Ph. II. 1949.
- M a d e r , H. K.,
- Problemgeschichtliche Studie zur Periechontologie K.Jaspers' 1952.
- M e r c e l , G.,
- Situation fondamentale et situation limite chez Karl Jaspers,
in, Refus à l'Invocation, 1948.
- Der Glaube als geistige Dimension, 1958.
- M o u n i e r , E.,
- Einführung in die Existenzphilosophie, 1950.
- M ü l l e r , M.,
- Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 2.A. 1958.
- P a r e y s o n , L.,
- La filosofia dell' essistentia e Carlo Jaspers, 1941.

- P f e i l , H.,
- Existentialistische Philosophie, 1950.
- R ä b e r , Th.,
- Das Dasein in der Philosophie von Karl Jaspers, 1955.
- R a m m i n g , G.,
- Karl Jaspers und Heinrich Rickert, 1948.
- R e d i n g , M.,
- Die Existenzphilosophie in kritischer Sicht, 1949.
- R i c o e r , P.,
- Gabriel Marcel und Karl Jaspers, 1948.
- R i n t e l e n , F. J. v.,
- Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart, 1955.
- Endlichkeit-Existenz-Transzendenz, in, Zschr.f.ph.Forsch. III/3 1948.
- S c h a e f f l e r , R.,
- Die Frage nach dem Glauben im Werke von Karl Jaspers,
Diss. Maschinenschr. 1952.
- S c h u l z , W.,
- Der Gott der Gott der neuzeitlichen Metaphysik, 1957.
- S ö h n g e n , G.,
- Die Einheit in der Theologie, 1952.
- Philosophische Einübung in die Theologie, 1955.
- S t e i n b ü c h e l , Th.,
- Existentialismus und christliches Ethos, 1948.
- Philosophische Grundlegung der kath. Sittenlehre, 1938.
- S t r u v e , W.,
- Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität.
Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche, 1957.
- T h y s s e n , J.,
- Jaspers' Buch von der Wahrheit, in, Arch.f.Ph. V/2 1954.
- T o n g u é d e c , J. de,
- L'existence d'après Karl Jaspers. 1945.
- W a h l , J.,
- La théorie de la vérité dans la philosophie de Jaspers, 1953.
- W e i l a n d , S.,
- Humanitas - Christianitas, 1951.
- W e l t e , B.,
- Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglich-
keit seiner Deutung durch die Thomistische Philosophie,
in, Symp. Jb.f.Ph., II. 1949. (Symp)
- W e n z l , A.,
- Probleme der Existentialphilosophie, in, Hochl. 40. Jg., 1947/48.
- Fundamentalontologie-Metaphysik, od. Ende der Metaphysik, 1950.
- Wissenschaft und Weltanschauung, 2. A. 1949.
- Metaphysik als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die
Grenzen der Religion, 2. A. 1956.
- S c h i l p p , A.,
- Philosophen des 20. Jh., 24 Abhandlungen über Jaspers'
Philosophie, dt. Ausgabe 1957.
- F e s t s c h r i f t ,
- Offener Horizont, Festschrift für Karl Jaspers,
hrsg. von Klaus Piper, 1953.

2. Zu Peter Wust.

a) Quellen

- Wust, Peter,
- Auferstehung der Metaphysik, 1920. (A)
 - Naivität und Pietät, 1925. (NP)
 - Dialektik des Geistes, 1928. (D)
 - Ungewissheit und Wagnis, 1937. (U)
 - Der Mensch und die Philosophie, hrsg.v.A.Borgolte, 1946. (M)
 - Gestalten und Gedanken, 1940.
 - Gesammelte Aufsätze, 2 Bde Maschschr.
(Ignatius Jeiler Haus in Münster)
 - Briefe und Aufsätze, hrsg. v. W. Vernekohl, 2.A. 1959.
 - Logik, Erkenntnislehre, Psychologie, Diktat nach Peter Wust,
(Skriptenreihe des Studentenwerkes München). (SK)

- Augustinus, Aurelius,
- Rekenntnisse, dt. von H. Schiel, 5. A. 1956.

- Scheler, Max,
- Vom Ewigen im Menschen, 4. A. 1954.
 - Philosophische Weltanschauung, 1954.

b) Literatur zu Wust.

- Bräsig, Fr.,
- Peter Wust und seine Philosophie, in, Hochl. 28/II, 1930
- Cleave, W. Th.,
- Denken und Erkennen, ein Weg in die Philosophie n.P.Wust, 1952
 - Peter Wust ein christlicher Existenzphilosoph unserer Tage, 1951
 - Wege einer Freundschaft, Briefwechsel P.Wust mit M.Weber, 1951
- Fries, H.,
- Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart, 1949.
- Hein, E.,
- Peter Wust, ein Weg von der Existenzphilosophie zur philosophia perennis, Maschschr., 1953.
- Heinemann,
- Der neue Weg der Philosophie, 1929.
- Kerler, D. H.,
- Die auferstandene Metaphysik, eine Abrechnung, 1921.
- Mercel, G.,
- Der Begriff der Pietät bei Peter Wust, in, Sein und Haben, dt.von E. Behler, 1954.
- Pflegler, K.,
- Dialog mit Peter Wust, ein Briefwechsel, 1949.
 - Brief an Peter Wust den geistlichen Menschen, in die Schildgenossen, 20. 1941.
- Schmidt, R. H.,
- Peter Wust, Gesamtdarstellung seiner Philosophie als Dialektik des Geistes, 1954.
- Vernekohl, W.,
- Der Philosoph von Münster, 1950.
 - Ich befinde mich in absoluter Sicherheit, Wustgedenkbuch, 1950
- Westhoff, H.,
- Im Sinnkreis des Ewigen, Auszüge aus Wusts Aufsätze, 1954.

L e b e n s l a u f

6. Oktober 1932	geboren in Mindelheim
1939 - 1943	Besuch der Volksschule in Mindelheim
1943 - 1952	Besuch der Oberschule in Mindelheim
WS./52 mit WS./54	Studium der Philosophie und Theologie an der phil./theol. Hochschule in Dillingen a. D.
SS. 55 mit SS./61	Studium der Mathematik und Physik an der Universität München. Zweiteingeschrieben in der Philosophischen Fakultät.

